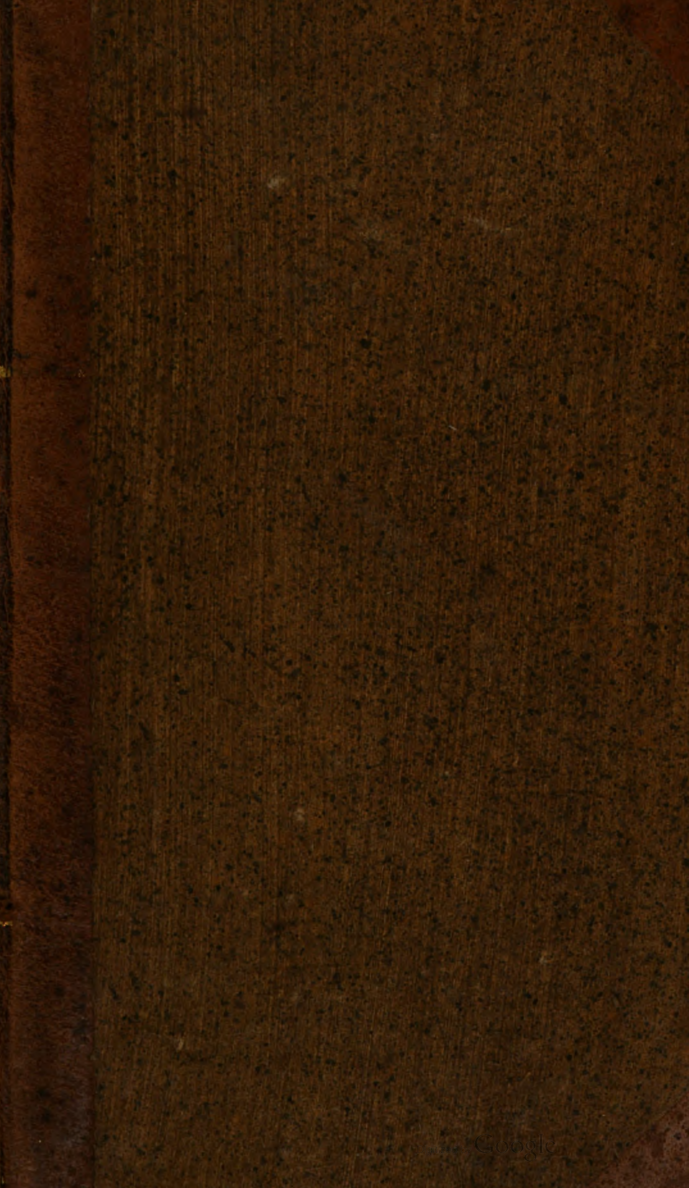
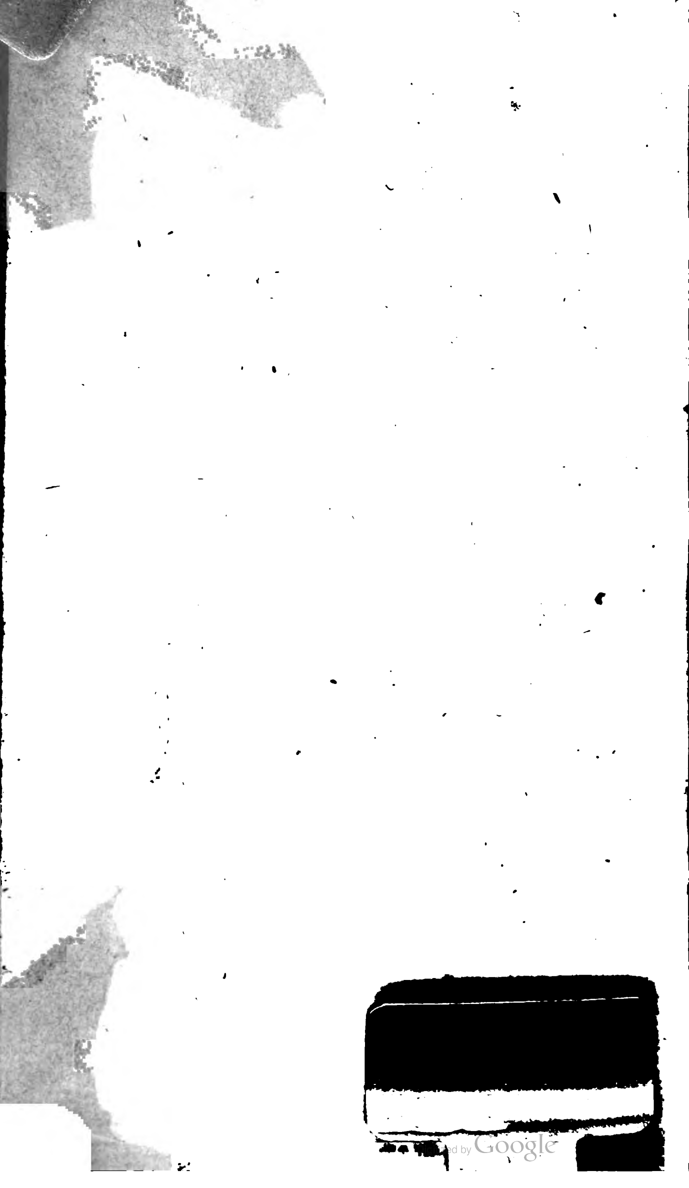




LETTRES

PHILOSOPHIQUES.

LETTRES
PHILOSOPHIQUES,
FRAGMENS
ET
RÉFLEXIONS
SUR JÉSUS-CHRIST.

PAR

M. le Chancelier D'AGUESSEAU.

TOME I.



YVERDON.

M. DCC. LXXXV.



AVERTISSEMENT.

Les lettres des écrivains célebres ne sont pas leurs ouvrages les moins intéressans : aussi le public les recherche-t-il avec ardeur. C'est-là qu'ils se peignent eux-mêmes, sans fard & sans apprêt ; qu'ils rendent compte de leurs goûts & de leurs opinions, & qu'on trouve les résultats de leurs travaux & de leurs études, sur-tout, lorsqu'ils discutent avec des adversaires dignes d'eux, des matieres profondes ou sublimes. Les lettres de M. le chancelier d'Aguesseau, que renferment ces volumes, offrent au lecteur la réunion de tous ces avantages. Elles présentent des questions philosophiques savamment approfondies ; des points de littérature traités avec goût. On y admirera cette justesse qui saisit toujours le vrai ; cette sagacité qui pénetre ce que les sciences ont de

plus abſtrait ; cette dialectique vigoureuſe, cet eſprit géométrique qui porte par-tout l'ordre & la lumiere ; cette critique judicieuſe, également éloignée de la ſévérité & d'un excès d'indulgence ; cette ſage liberté de penſer, qui, ſans jamais paſſer les bornes, s'éleve toujours au-deſſus des préjugés ; cette douce éloquence qui répand de l'agrément ſur les matieres les plus arides. Les bornes que nous ſommes obligés de nous preſcrire ne nous permettent pas d'analyſer toutes les lettres philoſophiques de cet illuſtre auteur : nous ne donnerons qu'une légere idée de celles qui nous ont paru les plus intéreſſantes.

M. le chancelier d'Agueſſeau examine dans les trois premieres lettres *le fait* de la création ; dogme fondamental qui s'eſt conſervé chez toutes les nations que la barbarie n'a pas entiérement dégradées ; dogme qu'on ne peut rejetter ſans ſe perdre dans des ſuppoſitions abſurdes & des contradictions manifeſtes. Malgré les

ſubtilités de prétendus philoſophes, plus capable d'obſcurcir ce qu'on ſavoit avant eux, que d'éclairer les hommes ſur ce qui leur étoit inconnu, les peuples ont conſervé la mémoire de ce premier événement. Ils n'ont pu méconnoître ce Dieu créateur que toute la nature annonce, puiſqu'ils avoient découvert des vérités beaucoup moins acceſſibles. En effet, pour concevoir la force créatrice, il ſuffit de réfléchir attentivement ſur l'idée d'un Etre infiniment parfait, & par conſéquent tout-puiſſant, dont la volonté eſt auſſi libre qu'efficace. Il dit : *que la lumiere ſoit, & la lumiere fut.* Ceux même des anciens philoſophes qui n'avoient qu'une idée imparfaite de la divinité, reconnurent qu'elle ſeule avoit cette énergie univerſelle qui donne à toute la nature l'être, le mouvement & la vie. M. le chancelier d'Agueſſeau peſe dans la balance d'une ſage critique les opinions des philoſophes, ſur-tout de ceux du tems d'Orphée & de Socrate,

ſur le fait de la création, dont la connoiſſance avoit été tranſmiſe aux Grecs par les Egyptiens. Ces derniers l'avoient vraiſemblablement reçue de Moyſe, ou puiſée dans la tradition primitive du genre humain. En effet, plus on ſe rapproche des premiers tems, plus on trouve des traces ſenſibles de la création : auſſi eſt-ce de toutes les vérités celle qui a été le moins défigurée par les fables du paganiſme. Les premiers hommes ne perdirent pas ſi promptement le ſouvenir de leur origine, & les chefs des ſociétés politiques ſe firent même un devoir d'en perpétuer la tradition. Telles ſont les idées que le magiſtrat philoſophe développe dans les trois premieres lettres. La quatrieme renferme des obſervations critiques ſur le ſecond livre du poëme de l'Anti-Lucrece de M. le cardinal de Polignac, où cet illuſtre auteur renverſe du même coup les vains ſophiſmes des Epicuriens & les abſurdités des Matérialiſtes, où il démontre l'exiſtence du

Dieu créateur & conservateur perpétuel de l'univers ; où il développe ce que la poésie a de plus sublime & de plus pathétique, pour inspirer le goût des vérités consolantes que la saine philosophie nous enseigne. M. le cardinal de Polignac, lié d'amitié avec M. le chancelier d'Aguesseau, & plein d'estime pour ses vastes connoissances & ses rares talens, avoit soumis ce poëme à son examen, en le pressant de lui faire part de ses observations. Le savant magistrat se rendit à ses instances. Il réunit dans la discussion à laquelle il se livra (1), la sagacité &

(1) M. d'Aguesseau suit l'auteur de l'Anti-Lucrece pas à pas, & discute avec autant de profondeur que de clarté ses raisonnemens philosophiques. Il tire de l'éclaircissement même des questions sublimes traitées dans l'Anti-Lucrece, la démonstration des vérités les plus importantes de la philosophie. Il prouve que l'existence de Dieu, cette vérité fondamentale de la religion, si conforme aux lumieres & aux connoissances de l'homme, ne dépend en aucune maniere du systême du vuide ou du plein. Quelque parti qu'on prenne

la justesse à cette candeur noble & modeste qui caractérise les hommes supérieurs. " Je ne dispute point, „ dit-il, contre l'auteur de l'Anti-Lu-„ crece : je demande seulement à être „ instruit; demande toujours juste & „ toujours honnête de la part d'un „ ignorant qui s'adresse à la science „ même pour en être éclairé. Et au

---

sur cette question, il faut toujours reconnoître que la création, l'ordre, l'arrangement, la figure, le mouvement, l'état de l'univers avec ses phénomenes, en un mot, tout ce qu'il y a de réel dans la nature, ne peut être que l'ouvrage d'une sagesse suprême & d'une puissance sans bornes; parce que tout dans l'univers nous montre des rapports & des proportions, & suppose par conséquent un plan, un dessein & un but. M. d'Aguesseau discute aussi les hypotheses de Newton sur le vuide, ses principes sur le mouvement des planetes & sa théorie de la lumiere; questions que M. de Polignac avoit traitées dans son Anti-Lucrece. Ce savant cardinal craignoit de voir ressusciter le systême du vuide, à la faveur d'un nom aussi célebre que celui de Newton. Il étoit surpris qu'un philosophe qui avoit autant de sagacité que de force de génie, eût pu admettre le vuide comme plus convenable aux mouvemens ra-

„ furplus, j'ai tant de déférence & de
„ prévention pour les fentimens de
„ l'auteur, que je dirois volontiers de
„ lui ce que le pape Paul V difoit
„ lorfqu'on lui parloit du cardinal du
„ Perron. *Dieu veuille bien infpirer*
„ *celui qui veut me parler; car il eft*
„ *fûr qu'il me perfuadera tout ce qu'il*
„ *voudra* (1)."

---

pides des aftres. Malgré les efforts de M. le cardinal de Polignac, le fyftême de Newton n'en eft pas moins devenu l'opinion régnante. Les progrès de l'aftronomie, les travaux réitérés des plus habiles géometres, la facilité admirable avec laquelle ce fyftême explique les mouvemens des corps céleftes, & tous les autres phénomenes jufques-là inacceffibles; la fineffe & la multitude des obfervations qui en font la bafe; tout enfin a contribué à le répandre dans toutes les fociétés favantes. Il fe trouve aujourd'hui attaqué par de nouveaux athletes, fort inévitable de tous les fyftêmes. Créés, détruits, reffufcités tour-à-tour, ils n'en fervent pas moins à exercer l'activité de notre efprit; à augmenter la fphere de nos connoiffances, à mettre dans nos idées de la liaifon & de l'harmonie. *Felix qui potuit rerum cognofcere causas.* Virg.

(1) Alexandre VIII, un des meilleurs ef-

M. le chancelier d'Agueſſeau examine, dans la ſixieme lettre, quelle eſt la vraie notion du terme de *ſubſtance.* Parmi les philoſophes qui ſe ſont exercés ſur la même queſtion, les uns l'ont regardée comme futile & preſqu'auſſi ridicule que les excurſions des Péripatéticiens ſur l'univerſel *à parte rei.* D'autres avec le célebre Leibnitz l'on cru importante & même capable de porter une nouvelle lumiere dans la métaphyſique. Le ma-

---

prits de ſon ſiecle, & qui avoit eu des conférences fréquentes avec M. de Polignac, dans le tems qu'il fût chargé de pluſieurs négociations importantes, avoit les mêmes idées que M. le chancelier d'Agueſſeau, des talens de cet habile négociateur. *Je ne ſais comment il fait,* diſoit il, *il ne me contredit jamais; il eſt toujours de mon avis, & cependant c'eſt ordinairement le ſien qui prévaut.* Et Louis XIV, en rendant un témoignage en apparence tout contraire à celui du pape, l'avoit peint des mêmes couleurs. *Je viens,* dit-il, au ſortir d'une longue audience qu'il lui avoit donnée, *d'entretenir un homme, & un jeune homme, qui m'a toujours contredit & qui m'a toujours plu.*

giſtrat philoſophe la réduit à ce qu'elle a de ſimple & d'intéreſſant ; & dirigeant ſa marche d'après des idées claires & diſtinctes, il diſſipe les ténebres que le conflict des opinions avoit répandues ſur cette queſtion, & par-là fournit des armes contre le ſpinoſiſme.

Nous n'entrerons dans aucun détail ſur les lettres familieres, ni ſur celles qui traitent des matieres de littérature légere. Elles ſont écrites d'un ſtyle noble, naturel, plein de graces, d'urbanité & de ſaillies. Elles offrent par-tout des traits inimitables de ce que l'eſtime & l'amitié ont de plus délicat & de plus touchant. Tout y porte l'empreinte d'un goût exquis, d'un eſprit orné ; mais ſur-tout d'une belle ame. On ſera juſtement étonné de la ſoupleſſe de génie avec laquelle l'illuſtre magiſtrat ſavoit paſſer des matieres les plus abſtraites & les plus arides, à ce que la littérature a de plus agréable.

M. le chancelier d'Agueſſeau eut

le bonheur d'être élevé ſous les yeux d'un pere également diſtingué par ſes talens & ſa piété. Il puiſa dans ſes leçons & dans ſes exemples le goût des livres ſaints, qui devint pour lui le préſervatif le plus efficace contre la ſéduction & l'erreur. On lui fit ſentir, ſans efforts, dès ſa plus tendre jeuneſſe, ces caracteres de divinité qui les élevent infiniment au-deſſus des vaines productions de la ſageſſe humaine, & ſur-tout cette noble ſimplicité avec laquelle les auteurs ſacrés rapportent les plus grandes merveilles, ſans en paroître plus étonnés que s'ils racontoient les choſes les plus communes; caractere unique, dont on ne trouve aucune trace dans les ouvrages des hommes. Auſſi le jeune magiſtrat ne ſe borna-t-il point à en faire une lecture rapide & ſuperficielle, comme la plupart des hommes même qui ſe font une gloire de les reſpecter; mais il en fit ſes plus cheres délices, & ſe preſcrivit le devoir d'écrire tous les beaux endroits

qui le frappoient, ainsi que les réflexions que lui inspiroit cette lecture (1). Nous n'avons pu déterminer les illustres dépositaires à nous permettre de publier ces réflexions, qu'en leur mettant sous les yeux la lettre motivée que nous avons reçue d'une personne recommandable par ses lumieres & par le rang qu'elle occupe dans l'église. Le public impartial trouvera dans cette lettre les raisons qui nous justifient d'avoir inséré dans ces volumes un ouvrage qui n'est qu'ébauché, & qui d'ailleurs paroît étranger au plan qu'on s'est

(1) « La grande utilité, disoit M. le chancelier d'Aguesseau à ses enfans, & le fruit
» solide de ces sortes de travaux, n'est que
» pour celui qui les fait soi-même, qui se
» nourrit par-là, à loisir, de toutes les vérités qu'il recueille, & qui les convertit dans
» sa propre substance. Je vous conseillerai,
» ajoute-t-il, d'extraire des livres sacrés tous
» les endroits qui regardent les devoirs de la
» vie civile & chrétienne, de les ranger par
» ordre, & d'en faire comme une espece de
» morale qui vous soit propre. »

proposé dans cette édition. On nous saura gré d'avoir, dans ce siecle frivole & superficiel, fait sentir aux jeunes magistrats, par un exemple aussi frappant, tous les avantages de l'étude des livres saints (1).

Parmi cette foule de fragmens précieux qu'a laissés M. le chancelier d'Aguesseau, il n'en est aucun qui ne présente des idées neuves & lumineuses. C'est donc à juste titre que nous regrettons de ne pouvoir pas les publier tous. Mais la multitude & la diversité des matieres qui composent ces volumes, nous obligent à ne donner que ceux qui nous ont paru

(1) « C'est dans ces livres divins que le
„ législateur trouve le fondement des loix,
„ les principes de la morale, les rapports
„ éternels qui unissent Dieu, l'homme & l'u-
„ nivers. Le magistrat y puise avec le zele
„ ardent de la justice, l'amour des hommes,
„ la grandeur d'ame, le mépris des richesses
„ & de la fausse gloire, le goût des mœurs
„ simples, pures & antiques, qui honnorent
„ son état & le caractérisent." *Lettre aux Editeurs.*

les plus intéressans. Le premier fragment, qui traite des deux puissances (1), quoique très-court, n'est pas moins le résultat d'une suite de méditations profondes. M. le chancelier d'Aguesseau regardoit cette matiere importante comme un des principaux objets des fonctions du ministere public. Les idées justes & exactes qu'il avoit puisées, non dans le cercle étroit & dangereux du corps

---

(1) On ne sauroit trop solliciter la publication des Mémoires intéressans que M. d'Aguesseau, alors procureur-général, nous a laissés sur les troubles de l'Eglise au commencement de ce siecle. Il y développe plusieurs questions importantes du droit public ecclésiastique de la France, & défend avec force les droits de l'épiscopat contre les entreprises ultramontaines. Il y prouve d'une maniere sensible que la ligne qui semble, à des yeux vulgaires, séparer l'empire & le sacerdoce, n'est, dans le vrai, que le lien de leur concorde & de leur mutuelle intelligence. On trouve encore dans ces différens Mémoires la preuve de l'activité de son zele pour défendre les droits de l'autorité royale; autorité qui est indépendante de toute autre puissance.

du droit canonique, mais dans les ſources pures de l'antiquité, étoient bien propres à concilier ces deux puiſſances, qui ne ſeroient jamais opposées l'une à l'autre, ſi elles entendoient parfaitement, non-ſeulement leurs droits, mais leurs véritables intérêts. Le ſecond fragment offre quelques réflexions ſur Paſcal & ſur *les penſées* de cet écrivain; ouvrage immortel, où les défenſeurs de la religion viennent ſans ceſſe prendre de nouvelles armes. Perſonne n'a mieux apprécié que l'illuſtre Chancelier ce génie extraordinaire, qui a ſu réunir tous les genres de la vraie éloquence, qui a porté dans l'étude de l'homme, dans celle de la religion & dans les hautes ſciences, la même ſagacité & la même profondeur; génie d'autant plus étonnant, que, malgré ſon caractere original, le goût n'a preſque jamais rien a reprendre dans ſes écrits.

Le troiſieme fragment a pour objet d'expliquer la définition qu'Ariſ-

tote nous a laissée de la tragédie. Malgré l'étude assidue des loix, M. le chancelier d'Aguesseau n'en cultiva pas avec moins d'application & de succès les divers genres de littérature (1). Sa méthode ordinaire, en lisant les meilleurs auteurs de l'antiquité, étoit d'écrire les remarques qu'il faisoit sur leurs ouvrages. Celles qu'il nous a laissées sur Aristote, en offrent un exemple intéressant. Ce qui avoit fait jusqu'à lui le tourment des commentateurs de ce philosophe, servoit au délassement de son génie.

---

(1) On doit regretter que M. le chancelier d'Aguesseau ait été si févere sur les ouvrages de poésie échappés à sa plume dans ses instans de loisir, & qu'il en ait supprimé la plus grande partie. Le peu qui nous en reste prouve que son génie poétique auroit égalé ses talens pour l'éloquence, s'il eût été cultivé avec le même soin; nous remarquerons à ce sujet que cet illustre magistrat étoit dans l'opinion que cet exercice ne contribuoit pas peu à donner au style de l'harmonie & de la grace: tant il est vrai que l'alliance entre ces deux arts est si étroite, qu'il est difficile d'exceller dans l'un sans avoir de la disposition pour l'autre.

La poétique de cet auteur a toujours été regardée comme un de ses meilleurs ouvrages, mais en même tems des plus difficiles à entendre. On a toujours regretté qu'elle ne nous fût point parvenue en entier: il est même douteux que la partie que nous en avons soit complette. Aristote ne s'y exprime souvent que par principes ou n'y donne que des résultats: presque toutes ses phrases sont comme autant de faisceaux d'idées qu'il est également nécessaire & difficile de démêler. M. le chancelier d'Aguesseau essaie d'éclaircir quelques-unes de ces idées sur la définition de la tragédie. Ses explications, la maniere dont il les présente, les discussions dont il les accompagne, les preuves & les raisonnemens sur lesquels il les appuie, les conséquences qu'il en tire, tout prouve que non-seulement M. le chancelier d'Aguesseau possédoit à fond toutes les finesses de la langue grecque, mais qu'il savoit encore porter la lumiere

dans tout ce que les auteurs anciens offrent de plus difficile. Ses réflexions sur quelques vies de Plutarque en sont une nouvelle preuve.

Plutarque étoit, après le divin Platon, l'écrivain de l'antiquité que M. le chancelier d'Aguesseau estimoit davantage, & qu'il regardoit comme le plus judicieux & le plus moral. Ses ouvrages, sur-tout ses comparaisons des grands hommes lui paroissoient des modeles qu'on ne pouvoit trop étudier. Juste & sage appréciateur de ses héros, c'est dans la plus exacte balance que cet historien philosophe pese les mœurs, les inclinations & les actions de ceux qu'il compare les uns aux autres. On croit les voir agir & les entendre converser. Accoutumé par une longue expérience au spectacle des choses humaines, toujours dirigé par un sens droit & exquis, on ne le voit point s'échauffer ni s'extasier sur rien. Il admire avec tranquillité & blâme sans indignation. Dans presque tous ses ou-

vrages, il loue la vertu, ne fait la guerre qu'au vice, & ne cherche que la vérité. Son ſtyle eſt moins élégant, ſans doute, moins harmonieux que celui des grands écrivains des beaux ſiecles de la Grece; mais il eſt plein de force, d'énergie & de clarté. On ne doit donc pas être ſurpris que M. d'Agueſſeau ait fait une étude particuliere de cet auteur & qu'il ſoit même entré en lice avec lui.

Ce ſavant magiſtrat dirige d'abord ſes réflexions ſur la vie de Théſée. Plutarque, dit-il, donne une grande idée du caractere de ce héros, en rapportant qu'il délivra la Grece d'un grand nombre de tyrans, avant que ceux à qui il rendoit la liberté puſſent ſavoir le nom de leur libérateur. „ C'eſt une joie bien pure & bien „ ſenſible à un homme vertueux que „ d'être l'auteur inconnu de la féli- „ cité publique; mais il faut avoir un „ grand fond de vertu pour en porter „ le goût juſqu'à cette délicateſſe. "

Théſée commença par la monar-

chie, & finit par l'abus du gouvernement populaire. Romulus au contraire commença par un gouvernement presque populaire, & finit par l'abus de la monarchie. Cette réflexion courte & lumineuse que fait M. le chancelier d'Agueſſeau d'après Plutarque, semble, en quelque sorte, renfermer l'abrégé, non pas seulement de la vie de Théſée & de celle de Romulus, mais de toute l'hiſtoire d'Athenes & de Rome.

Il faut, ſur-tout, lire en entier le tableau, ſupérieurement tracé, de l'admirable législation établie par Lycurgue à Lacédémone; tableau qui termine les réflexions générales auxquelles M. d'Agueſſeau, toujours guidé par l'hiſtorien philoſophe de Chéronée, a joint deux comparaiſons très-intéreſſantes: l'une de Théſée avec Romulus, où il ſemble conclure de la ſupériorité de Rome ſur Athenes, celle de Romulus ſur Théſée; l'autre de Lycurgue avec Numa, où l'avantage paroît demeurer à Ly-

curgue, & que M. d'Agueſſeau conclut ainſi. " Si l'on peut meſurer le
„ mérite des hommes par le ſuccès
„ des établiſſemens, c'eſt en aban-
„ donnant les maximes de Numa,
„ que Rome eſt devenue la maîtreſſe
„ du monde; & c'eſt en ſuivant cel-
„ les de Lycurgue que Sparte a long-
„ tems dominé ſur le reſte de la
„ Grece, qui n'a enfin ſecoué le joug
„ de Lacédémone, que parce que
„ Lacédémone commença de s'en-
„ nuyer de porter le joug des loix de
„ Lycurgue. Ainſi pour réunir, com-
„ me en un ſeul mot, le parallele de
„ ces deux grands hommes, on peut
„ dire que Numa a été plus philoſo-
„ phe que législateur, & que Lycur-
„ gue a été encore plus législateur
„ que philoſophe; ou ſi l'on veut ex-
„ primer la même penſée par d'autres
„ termes, Numa a égalé & peut-être
„ ſurpaſſé Lycurgue du côté de la
„ morale, & Lycurgue a certaine-
„ ment ſurpaſſé Numa du côté de la
„ politique."

Le dernier de ces fragmens, & qui n'eſt pas le moins précieux, conſiſte dans la traduction d'une partie du dialogue de Platon, intitulé *Criton*. De tous les philoſophes qui ont le mieux développé les rapports eſſentiels de l'homme avec la divinité, Platon eſt ſans contredit celui qui mérite le plus notre admiration. C'eſt à juſte titre que M. le chancelier d'Agueſſeau le regardoit comme l'auteur de l'antiquité qui avoit eu les idées plus pures de la juſtice primitive. Il lui paroiſſoit même moins digne d'éloges (1)

---

(1) M. le chancelier d'Agueſſeau ne s'étoit livré à la lecture de Platon & de Plutarque avec une ſorte d'enthouſiaſme, que parce qu'ils étoient les écrivains de l'antiquité qui avoient le mieux connu les droits de l'Etre ſuprême & les avantages de la vertu. Malgré ſa grande eſtime pour ces philoſophes, il n'en écrivoit pas moins à M. de Valincourt : *Ce n'eſt pas aſſez de dire qu'il n'y a aucun peuple, ni philoſophe, ni légiſlateur qui ait raſſemblé dans ſa perſonne toutes les vertus en écartant tous les vices*, Tom. II, Lett. 37. " ſi vous n'y ajou-
„ tez que dans chaque vertu même il y a un
„ degré de perfection, ſoit du côté des mo-

par les richesses de son éloquence & la fécondité de son génie, que par la sublimité de sa morale ; & c'est là surtout ce qui lui inspira un attachement particulier pour les ouvrages

---

„ tifs, soit du côté de la fermeté & de la per-
„ sévérance, au milieu de toutes les épreuves,
„ auquel nul mortel n'est parvenu par les seu-
„ les forces de la raison ; ensorte que soit que
„ l'on compte le nombre des vertus, ou que
„ l'on pese exactement la valeur de chaque
„ vertu, il a toujours manqué quelque chose
„ aux plus sages, tant qu'il n'ont eu pour eux
„ que le secours de la plus parfaite philoso-
„ phie...." Et l'on peut ajouter à cette observation de M. le chancelier d'Aguesseau, une autre vérité également certaine, c'est que ceux qui n'ont eu que ce secours, n'ont jamais connu parfaitement la véritable origine de l'homme, sa fin essentielle, ses rapports nécessaires avec la divinité, & les devoirs qui en résultent. Sur ces points si importans, leurs spéculations n'ont été que des erreurs ou des opinions flottantes & incertaines. Personne n'a mieux fait sentir qu'eux jusqu'où va la foiblesse de l'esprit humain, quand il n'a pour guide que ses propres lumieres. Si dans la suite on a vu leur doctrine s'épurer ou devenir moins chancelante, c'est au grand jour de l'Evangile qu'ils en ont été redevables.

de ce philosophe. Il essaya, dans ses momens de loisir, d'en traduire les dialogues les plus intéressans. Il choisit ceux où ce philosophe développe les principes des actions humaines, où il parle de l'amour de l'ordre comme du soutien des empires, de la vertu comme du seul bonheur de l'homme, de sa reconnoissance envers l'Etre suprême, comme de son devoir le plus sacré ; morale si pure, qu'on a cru qu'il l'avoit puisée dans les livres saints. Le Criton offre de beaux traits de cette excellente morale : le mépris de l'opinion ; l'amour de la vérité ; le respect pour les loix ; la force de supporter les injures ; la force encore plus rare de les pardonner ; l'attachement à la patrie, qu'on doit aimer plus que sa famille ; enfin la soumission entiere à la volonté de l'Etre suprême dans toutes les situations de la vie. Telles sont les vertus dont Platon donne, dans ce dialogue, les préceptes les plus éloquens.

M. le chancelier d'Aguesseau avoit

appris, par une longue expérience, combien il étoit dangereux de trop s'arrêter à des présomptions toujours incertaines & souvent trompeuses, sur-tout dans des accusations capitales où l'honneur & la vie des citoyens sont compromis. L'exemple affligeant de la condamnation de plusieurs accusés reconnus innocens depuis leur supplice, le devoir sacré de respecter la vie des hommes, l'extrême difficulté de fixer le nombre & l'espece de présomptions capables de produire une certitude aussi parfaite que les preuves mêmes, la complication des circonstances qui se diversifient à l'infini, & d'où résultent souvent des inductions opposées les unes aux autres : une foule d'autres considérations également importantes, avoient rendu ce magistrat justement scrupuleux sur le choix des preuves & sur le degré de leur force. On trouvera dans le fragment qui termine le second volume, les regles qu'il se faisoit un devoir de suivre pour bien apprécier les preuves

dans

dans les matieres criminelles ; il regardoit comme un principe incontestable que tout degré de probabilité, même le plus grand, ne peut servir de base à une condamnation capitale, & que les juges ne doivent recevoir la vérité, quelqu'éclatante qu'elle paroisse, que des mains de la loi, & dans les formes qu'elle a établies.

Les plus savans littérateurs, les philosophes les plus profonds de l'Allemagne & de l'Italie, ont donné aux *Méditations sur la justice* les plus grands éloges & les mieux motivés dans les lettres qu'ils ont écrites à ce sujet. Ils ont vu avec admiration un magistrat, dont tous les instans étoient remplis par les travaux les plus épineux & les fonctions les plus importantes, parcourir avec tant de succès les immenses & arides déserts de la métaphysique & sonder les profondeurs de ses abymes. Le sujet qu'il traitoit dans ses Méditations philosophiques, étoit bien digne en effet de fixer leur attention. Affermir

l'empire de la religion ſur celui de la raiſon même; prouver que la juſtice eſt inſéparable des vrais intérêts de l'homme; qu'il eſt attaché à ſa nature de ne pouvoir être injuſte ſans devenir malheureux; faire dériver du ſeul *amour-propre*, bien dirigé, tous les devoirs de l'homme par rapport à Dieu, à lui-même & à la ſociété dont il fait partie; tels ſont les réſultats de l'ouvrage des *Méditations* où M. le chancelier fait un ſi bel uſage des deux méthodes réunies de Deſcartes & de Platon. Sa morale, quoique ſévere, n'a rien de ſec ni d'apprêté. Embellie des graces du ſtyle & des traits d'une érudition exquiſe, elle s'inſinue avec ſi peu d'effort dans nos cœurs, qu'elle ſemble n'avoir preſque pas beſoin, pour y pénétrer, de la force irréſiſtible des raiſonnemens dont l'illuſtre auteur a ſu l'appuyer. On ne doit donc pas être ſurpris qu'un pareil ouvrage ait été ſi bien accueilli par les ſavans de toutes les nations. Les vérités qu'une

faine métaphyfique nous préfente, font toujours intéreffantes lorfqu'elles tendent à perfectionner l'homme, à le rendre folidement heureux, & à refferrer les nœuds qui le lient à fon créateur & à fes femblables, & que d'ailleurs elles font difcutées avec cette éloquence lumineufe qui caractérife M. le chancelier d'Agueffeau.

„ Le mérite de faire entrer avec faci-
„ lité dans les efprits des notions
„ vraies & fimples, (fur-tout celles
„ dont tous les hommes ont le germe
„ en eux-mêmes) eft beaucoup plus
„ grand qu'on ne penfe, puifque l'ex-
„ périence nous prouve combien il
„ eft rare. Les faines idées métaphy-
„ fiques font des vérités communes
„ que chacun faifit, mais que peu
„ d'hommes ont le talent de dévelop-
„ per : tant il eft difficile, dans quel-
„ que fujet que ce puiffe être, de fe
„ rendre propre ce qui appartient à
„ tout le monde. "

Nous ne rapporterons point ici en

détail les éloges de ces favans (1) étrangers. Nous nous bornerons à tranfcrire celui d'un magiftrat françois, excellent littérateur, & membre d'une académie diftinguée : " J'ai
» lu, Monfieur, avec admiration le
» onzieme volume qui vient d'être
» publié. Il eft inconcevable qu'au
» milieu de tous fes travaux d'admi-
» niftration & de législation, M. le
» chancelier ait trouvé encore affez
» de tems pour fe livrer à des recher-
» ches métaphyfiques auffi profon-
» des que celles que préfente le der-
» nier ouvrage. Mais je ne fais ce que
» je dois le plus y admirer ou de la
» force de fon efprit, ou de la gran-
» deur de la vertu qu'on y voit écla-
» ter. Quel malheur, lorfque la Pro-
» vidence accorde de tels hommes à la
» terre, que les empires où ils font

---

(1) Ils ont eu l'attention de faire réimprimer à Yverdon *les Méditations* dans le format in-12, pour le rendre d'un ufage plus commun & plus facile.

» nés ne leur confient pas aveuglé-
» ment le ſoin d'aſſurer leur bonheur !
» l'hiſtoire moderne ne nous offre
» point l'exemple d'un auſſi grand
» caractere : ce n'eſt que chez le Ro-
» mains ou chez les Grecs qu'on peut
» les trouver. Le chancelier de l'Ho-
» pital, comparable par certains cô-
» tés à M. le chancelier d'Agueſſeau,
» lui étoit bien inférieur pour la beau-
» té, la nobleſſe & les graces de l'eſ-
» prit. Nous n'avions véritablement
» nulle éloquence françoiſe alors ;
» mais ce n'eſt pas par ce qu'a pu
» faire le chancelier de l'Hopital dans
» cette langue, qui n'étoit pas en-
» core formée, que je le jugerois,
» c'eſt par ſes Œuvres latines ; & cer-
» tainement il ne ſuivoit que de bien
» loin M. le chancelier d'Agueſſeau.
» On eſt quelquefois étonné que les
» ſentimens d'admiration que nous
» inſpirent de tels hommes, n'aident
» pas davantage à en former qui leur
» reſſemblent. Mais c'eſt moins le
» génie qui manque à pluſieurs, que

„ la vertu, qui feule peut faire pren-
„ dre un grand effor. C'eft ce qui me
„ fait regarder les ouvrages de M. le
„ chancelier d'Agueffeau comme les
„ plus capables de former un grand
„ magiftrat : non-feulement ils éclai-
„ rent l'efprit, mais ils élevent l'ame
„ & lui donnent cette force fans la-
„ quelle l'homme du monde qui a le
„ plus de ce que nous appellons de
„ l'efprit, n'eft qu'un homme mé-
„ diocre, parce qu'il ne peut rendre
„ de grands fervices à la fociété,
„ &c. . . . . ."

On n'auroit pas manqué de joindre aux ouvrages philofophiques de M. le chancelier d'Agueffeau, ceux qui ont rapport aux diverfes branches des mathématiques, fi l'on n'avoit craint qu'ils ne paruffent étrangers au plan de l'édition. Cet illuftre magiftrat connoiffant parfaitement combien ces hautes fciences donnent d'étendue & de jufteffe à l'efprit, les envifageoit encore comme les plus pro-

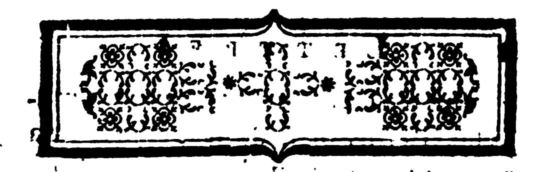
pres (1), suivant l'expression du chancelier Bacon, *à aider les puissances* de l'homme, à étendre son empire sur la nature, & hâter le progrès des arts de la vie civile. Considérées sous cet aspect, elles ne pouvoient que lui inspirer le plus vif intérêt; aussi se fit-il un devoir d'y consacrer une partie de son loisir, moins par le goût qu'il avoit pour tout ce que ces sciences sublimes ont de transcendant & de difficile, que par son zele pour le bien public. Des remarques curieuses & instructives sur la géométrie de l'infini, des solutions élégantes de plusieurs problêmes difficiles, prouvent à quel point ce savant magistrat, digne émule des Pascal & des Leibnitz, avoit reçu de la nature ce génie vaste qui rend capable de toutes les scien-

(1) Les progrès rapides & continuels qu'ont fait de nos jours les arts méchaniques, le commerce & les manufactures, sont une preuve frappante de la grande influence des mathématiques sur toutes les branches de l'industrie humaine.

ces. On ne doit donc point être surpris que la société royale de Londres ait pris la résolution de consulter ce savant magistrat sur la réformation du calendrier anglois. C'est à sa réponse lumineuse & remplie de réflexions utiles, que la nation angloise est redevable de ce changement si important, & qu'elle avoit tant tardé de faire. Nous desirons de recouvrer une copie de cette lettre afin de pouvoir la donner au public.



LETTRES



LETTRES SUR DIVERS SUJETS.

LETTRE PREMIERE.

Vérités plus difficiles encore à découvrir que celle de la création, & cependant connues des anciens philosophes. Induction qu'on en tire pour établir qu'ils ont pu connoître le fait de la création, & qu'ils ont dû même le discuter avec d'autant plus d'activité qu'ils étoient privés des lumieres de la révélation.

RIEN ne manque à ma satisfaction, Monsieur; vous êtes entiérement guéri, & vous m'assurez que

Fresne n'a eu aucune part à votre maladie. J'avois bien de la peine à l'en accuser: mais vous le justifiez d'une maniere si flateuse pour moi, que je me porterois très-volontiers à croire que son séjour est même nécessaire à votre santé. Je n'examine point ce qu'il peut être en votre absence: je sais seulement que la sagesse y habite quand vous y êtes, & qu'elle y a pour compagne une science modeste, qui croit s'instruire lorsque c'est elle qui instruit. Si elle vouloit bien résoudre les doutes qu'elle propose, ce seroit alors qu'on verroit des décisions plus lumineuses que celles du Lycée, & plus justes que celles de l'Aréopage. Ne croyez donc pas, Monsieur, que je prenne le change, & que je m'expose à décider dans le tems que vous doutez. Vous demeurerez toujours juge entre vous & M. Cudworth. La cause ne sortira point de son tribunal naturel. Vous m'aurez seulement procuré le plaisir de relire plusieurs dialogues de Platon; & quelques ouvra-

ges de Plutarque avec plus de méditation que je ne l'avois jamais fait: mais j'avoue qu'il n'en est sorti que des doutes. Je me contenterai de vous les proposer, &, malgré toute votre modestie, ce sera toujours vous seul qui déciderez.

Il s'agit, entre vous & M. Cudworth, de savoir si les anciens philosophes ont connu la vérité de la création proprement dite, & vous trouvez *qu'il est bien moins glorieux pour la religion* de le soutenir, comme fait M. Cudworth, que de montrer, comme vous, que *la raison n'a jamais pu par tous ses efforts deviner des vérités, qu'elle peut néanmoins démontrer depuis que la révélation les lui a fait connoître.*

J'ai bien des scrupules sur cette seconde proposition. Elle étend la question au-delà des bornes du point de critique sur lequel vous n'êtes pas d'accord avec M. Cudworth; & il me semble que pour approfondir pleinement cette matiere, ou plutôt pour vous

proposer tous mes doutes avec ordre, je dois distinguer trois questions dans une seule. En effet, il s'agit de savoir:

1°. S'il étoit possible ou impossible à la raison de découvrir, par ses seules forces, la vérité de la création avant que le christianisme la lui eût fait connoître.

2°. Si, dans le fait, les anciens philosophes, & sur-tout Platon, ont fait cette grande & importante découverte.

3°. Si, supposé qu'ils l'aient faite, il ne seroit pas aussi glorieux & peut-être plus avantageux à la religion de la soutenir que de la révoquer en doute.

Voilà les trois points auxquels je réduis la matiere de mes doutes. Il faut maintenant vous les expliquer. Je commence par ce qui regarde le premier.

Je pourrois vous dire d'abord que la vérité de la création, quelqu'incompréhensible qu'elle paroisse, n'est pas cependant plus difficile à décou-

vrir que l'exiſtence de Dieu, ſon être incorporel, ſa providence, ſa toute-puiſſance, ſa connoiſſance infinie, ſon éternité. Si la raiſon a ſuffi pour faire connoître toutes ces vérités aux anciens philoſophes, pourquoi auroit-elle été plus foible & plus impuiſſante ſur le point de la création, qui paroît même une ſuite & une conſéquence néceſſaire de ces premieres vérités? La ſuppoſition d'une matiere éternelle, ou de deux matieres, l'une pour les eſprits, l'autre pour les corps, toutes deux éternelles & indépendantes de la divinité quant à leur être, & toutes deux cependant d'une nature bornée & imparfaite, eſt-elle donc plus à portée de l'eſprit humain, & plus facile à concevoir par les ſeules forces de la raiſon, que la ſuppoſition d'un Dieu créateur de tout être? Si la révélation nous apprenoit que la matiere des corps eſt éternelle & incréée, qu'il y a auſſi une ſubſtance qui ſert comme de fonds commun à toutes les ames, & qui a toujours

existé indépendamment de la volonté de Dieu, la raison humaine, quoiqu'instruite par la révélation, n'auroit-elle pas plus de peine à démontrer cette doctrine, qu'elle n'en a aujourd'hui à prouver celle de la création ? Et si la derniere est plus aisée à démontrer que la premiere, si elle renferme infiniment moins d'inconvéniens, de contradictions, d'absurdités, pourquoi voudra-t-on que ceux qui ont pu concevoir l'une par les seules forces de la raison, n'aient pu comprendre l'autre par les seules forces de la même raison ?

Vous direz peut-être, pour lever ce premier doute, que la plus grande difficulté qu'une raison éclairée trouve dans l'hypothese de l'éternité de la substance générale, spirituelle ou matérielle, est de concevoir un être imparfait qui existe néanmoins par lui-même, & indépendamment de la volonté de l'Etre infiniment parfait; mais que cette difficulté étoit levée par ceux des anciens philosophes qui

ont cru qu'à la vérité la matiere ou la ſubſtance générale étoit éternelle, mais qu'elle n'étoit pas indépendante de la divinité, & qu'elle avoit toujours exiſté par ſa volonté, comme la lumiere eſt auſſi ancienne que le ſoleil, mais toujours produite par le ſoleil. Ainſi, direz-vous peut-être, avec cette explication, l'hypotheſe de l'éternité de la ſubſtance générale n'a plus rien qui révolte la raiſon, & qui n'ait été plus à ſa portée que celle de ſa création : mais mon doute ſe fortifieroit par cette réponſe au lieu de s'affoiblir. Une génération, quoiqu'éternelle, quand elle produit un être différent (en eſſence) du générateur, eſt toujours une génération, c'eſt-à-dire, une véritable création. Suivant ce ſentiment, la matiere n'eſt pas incréée, mais elle eſt toujours créée par un acte qui dure & qui ſe réitere auſſi long-tems que ſon exiſtence, parce qu'il eſt impoſſible de diſtinguer dans cette hypotheſe le premier inſtant du ſecond, ou le ſecond du

premier. Or comment concevra-t-on que ceux qui ont pu comprendre une création durable & réitérée à chaque instant, n'aient pu se former aucune idée de la création? C'est sur quoi j'attends de vous, Monsieur, un rayon de lumiere qui dissipe l'obscurité de mes doutes.

Mais voici quelque chose de plus fort & qui me frappe encore davantage. C'est un doute que je pourrois bien prendre pour la vérité, puisque c'est vous même qui me le faites naître. Vous me fournissez une démonstration excellente pour prouver par raisonnement la vérité de la création. Je la lis & la relis; je n'y vois partout qu'une raison attentive & méthodique qui se suffit à elle-même, sans emprunter en aucun endroit le secours de la révélation. Toutes les propositions en sont écrites avec les rayons du soleil.

Un être incréé auroit la force d'exister par lui-même. Ce n'est que la définition ou l'idée simple de l'être incréé.

Tout être exiſte d'une certaine façon, autrement il n'exiſteroit pas. La raiſon apperçoit encore cette vérité du premier coup-d'œil.

Donc tout être qui exiſteroit par lui-même, auroit auſſi par lui-même la force d'exiſter d'une certaine façon. Conſéquence auſſi claire que les prémiſſes.

Tous les êtres conjurés enſemble ne pourroient ſurmonter la force qu'un être incréé auroit de ſubſiſter par lui-même. Donc tous les êtres conjurés enſemble ne pourroient auſſi ſurmonter la force qu'il auroit d'exiſter par lui-même d'une certaine façon. Si tous les êtres ſont également incréés & indépendans l'un de l'autre, comme les athées le ſuppoſent, ce raiſonnement eſt de la même évidence que le précédent.

Cependant tous les êtres changent à chaque inſtant de modification par l'action des êtres voiſins. Il ne faut avoir que des yeux & du ſentiment pour

être pleinement convaincu de la vérité de cette propoſition.

Donc tous les êtres ne ſont pas incréés. Donc ils n'exiſtent point par eux-mêmes. Donc il y a une puiſſance ſupérieure qui les a créés, & qui leur donne leurs diverſes modifications, comme elle leur a donné leurs différens êtres.

Je répete avec plaiſir votre démonſtration, Monſieur, & je ne fais que la partager en pluſieurs propoſitions, pour mieux goûter la ſatiſfaction d'y remarquer toujours dans chaque degré la même plénitude de lumiere, & le même caractere de vérité. Permettez-moi donc de vous demander après cela quel uſage vous y avez fait de la révélation? Y a-t-il une ſeule de ces propoſitions qui n'ait pu être clairement apperçue par les anciens philoſophes, & par les ſeules forces de la raiſon? Y en a-t-il aucune qui ne puiſſe ſe préſenter à tout eſprit attentif & accoutumé à la méditation d'une vérité? Vous-mê-

me, Monsieur, avez-vous fait autre chose pour former une démonstration si lumineuse, que de consulter vos idées naturelles, d'en examiner la liaison, & d'en tirer des conséquences nécessaires & évidentes? Je ne crains point ici la délicatesse de votre conscience, quoiqu'elle vous ait peut-être indisposé contre M. Cudworth; j'ai besoin au contraire de l'interroger. Je l'appelle donc à mon secours, & comme elle est incapable de déguiser la vérité, lors même qu'elle lui est favorable, j'espere qu'elle me répondra que vous n'avez si clairement démontré l'hypothese de la création, que parce que vous avez su faire un bon usage de votre raison. Mais cette raison qui vous éclaire & qui vous parle ici sans le secours de la révélation, a été le bien de Platon comme elle est le vôtre; il a pu en jouir aussi pleinement que vous; & dans tout ce qui ne dépend point des vérités révélées, dont il n'y a aucune qui entre

dans la ſuite de votre raiſonnement, Platon a pu penſer, par la ſeule force de ſon eſprit, tout ce que vous-même, Monſieur, (c'eſt beaucoup dire, mais il ne s'agit ici que de la poſſibilité;) tout ce que vous-même pouvez penſer par la ſeule force du vôtre. Ne ſerois-je donc pas en droit de vous dire que votre raiſon venge malgré vous la raiſon humaine du mépris que vous en faites, & qu'elle vous apprend à ne pas mettre au nombre des choſes impoſſibles, ce que vous montrez vous-même être poſſible, puiſque vous le faites.

Je prévois une reſſource que vous trouverez dans votre modeſtie plutôt que dans votre eſprit. Vous me répondrez qu'à la vérité votre démonſtration ne ſuppoſe & n'emploie que des vérités connues par les ſeules lumieres de la raiſon, indépendamment du ſecours de la révélation: mais que cependant vous ne l'auriez jamais trouvée cette démonſtration ſi claire & ſi naturelle, ſans la certi-

tude que la révélation vous donne du fait de la création.

Si vous me faites cette réponse, je commencerai par louer l'humilité d'un grand génie qui rend hommage de toutes ses lumieres à la religion. Je conviendrai même avec vous que la certitude du fait connu par la révélation peut en un sens exciter l'esprit à faire de grands efforts pour en chercher la raison, & en lui donnant plus de confiance, lui donner aussi plus de courage & de force pour la trouver. Mais croyez-vous qu'après tout il y ait assez de différence entre un esprit qui croit la vérité du fait de la création, parce que la religion la lui apprend, & un esprit qui doute de ce fait parce qu'il n'est pas éclairé des lumieres de la foi, pour en pouvoir conclure que, par cette seule différence, ce qui est possible à la raison de l'un, soit impossible à la raison de l'autre? La religion donne à l'esprit humain de bien plus grands secours sur l'existence de Dieu que

sur la vérité de la création. Non-seulement elle l'assure que Dieu existe ; mais elle lui fournit l'argument des miracles & celui des prophéties, preuves les plus courtes & les plus sensibles de la divinité. Dira-t-on cependant que parce que le chrétien a ces secours qui manquent au payen, celui-ci n'ait pu parvenir à connoître l'existence de Dieu par les seules forces de la raison ? Et si l'on ne peut pas le prétendre, si le contraire est clairement démontré par les écrits des anciens philosophes, par le témoignage de S. Paul même, comment pourra-t-on soutenir que, parce que nous savons le fait de la création par la religion, qui nous l'atteste seulement sans nous en donner aucune preuve, il y a une si grande différence entre nous & les anciens philosophes, que nous pouvons aujourd'hui démontrer, par les seules lumieres de la raison, ce qu'ils ne pouvoient pas seulement *deviner* par les lumieres de la même raison ?

Enfin, pour achever de vous expliquer tous mes doutes ſur ce premier point, peut-on même dire que la connoiſſance du fait de la création clairement dévoilé aux premiers hommes, tranſmis par eux à leur poſtérité, conſervé dans la famille d'Abraham, rappellé par Moïſe, cru par tout un peuple qui avoit été plus de deux cens ans en Egypte, ſource de toutes les ſciences, & qui habitoit dans un pays aſſez proche des lieux où la philoſophie grecque a pris naiſſance, ait abſolument manqué aux anciens philoſophes? La tradition, manifeſtement tirée des livres ſaints, ou des ſentimens du peuple qui les conſervoit, avoit fait paſſer juſqu'à eux un grand nombre d'idées bien plus éloignées de la portée de l'eſprit humain que celle de la création, & qui ſont même de la nature de celles que l'homme peut apprendre quand Dieu les lui révele, mais qu'il ne ſauroit découvrir par lui-même, parce qu'elles dépendent d'u-

ne volonté positive de Dieu. Telle est, par exemple, la distinction des bons & des mauvais anges; la doctrine des deux principes qui se combattent toujours, l'un pour faire le bien, l'autre pour faire le mal; la chûte des ames rebelles chassées de la *prairie de la vérité*, selon le langage d'Empedocles (ce qui a un si grand rapport avec le paradis de la Genese) & précipitées *dans celle de l'erreur & de l'injustice*, d'où elles peuvent néanmoins remonter dans leur premiere patrie, en se détachant de la terre & des objets sensibles; enfin cette envie & cette fureur secrette des génies chassés du ciel, qui travaillent toujours à empêcher que les ames des hommes ne parviennent à remplir les places qu'ils ont perdues par leur faute, tradition que Plutarque, dans la vie de Brutus, regarde comme une des plus anciennes opinions qu'il y ait dans le monde: croira-t-on que ceux qui ont su tant de vérités obscures, profondes,

impénétrables à la raison, qu'ils n'ont pu apprendre que par la tradition des Juifs, aient ignoré qu'il y avoit au moins une tradition d'un fait aussi éclatant que l'est celui de la création, & qui se présente si naturellement à l'esprit, qu'il a fait le sujet de presque toutes les disputes des philosophes ? Ne voit-on pas même des vestiges de cette tradition dans les opinions de tous les peuples qui ont cultivé leur esprit, & qui ont fait usage de leur raison ?

Le *cahos* dont le monde a été formé, si semblable à cet état de confusion & de désordre où la Genese nous représente la nature entiere dans le premier moment de la création ; cet esprit qui, selon Thalès, agissoit sur les eaux pour en former tous les êtres corporels ; idée si conforme encore à l'écriture qui nous apprend qu'un souffle divin porté sur les eaux, les animoit par sa chaleur féconde ; cette opinion, qu'on peut appeller le premier dogme du genre humain,

que le monde avoit commencé, opinion plus ancienne que les subtilités des philosophes qui ont distingué depuis un commencement d'être, & un commencement de maniere d'être; tout cela, & tout ce que vous y ajouteriez beaucoup mieux que moi; Monsieur, comme entr'autres choses ce principe, que rien ne se fait sans cause, & que la cause est antérieure à ce qu'elle produit, tout cela, dis-je, ne prouve-t-il pas manifestement que le fait de la création, ou du moins la tradition de ce fait n'a pas été ignorée des anciens philosophes; & si cela est, en falloit-il davantage pour les exciter à raisonner sur un sujet si important, & sur lequel la seule vue du ciel & de la terre donne lieu au moins de concevoir des doutes? Ils n'ont pas été éclairés comme nous par la lumiere d'une révélation assurée; mais ils ont été au moins avertis du fait que la révélation nous atteste; & c'en étoit assez pour les engager à en examiner la vérité ou

la fausseté. Ils devoient même le faire avec plus d'ardeur que nous, parce que la sécurité que la révélation nous donne sur ce point, peut ralentir & comme attiédir l'activité de notre esprit : au lieu que leur raison n'ayant pas, comme la nôtre, un point fixe & immobile sur lequel elle pût se reposer tranquillement, devoit faire de continuels efforts pour parvenir à la découverte d'une vérité si intéressante.

Ainsi pour réduire en deux mots une dissertation qui est devenue plus longue que je ne le pensois quand je m'y suis engagé, je crois avoir assez montré que les anciens philosophes devoient chercher ce que vous avez montré qu'ils pouvoient trouver. La question de la possibilité de la découverte, qui est notre premier point, paroît donc bien avancé. Je ne regarde néanmoins tout ce que je viens de vous dire que comme des doutes sur lesquels je m'imagine quelquefois que je suis bien fort, parce que je

crois combattre avec vous contre vous-même. Mais vous me montrerez que je ſuis bien foible, quand vous me ferez voir que vous êtes toujours parfaitement d'accord avec vous-même; & que c'eſt moi qui ai voulu vous diviſer mal-à-propos pour me fortifier, en ſoulevant, ſi je le pouvois, une partie de votre raiſon contre elle-même.

Voilà tout ce que vous aurez de moi aujourd'hui, Monſieur. Je remets les deux autres points à une ſeconde lettre. Vous ne vous plaindrez pas ſans doute de ce que celle-ci n'eſt pas aſſez longue. Je ſuis fort las d'écrire. Vous devez l'être encore plus de lire: mais je ne le ſerai jamais de vous demander le ſecours de vos lumieres, & de vous aſſurer qu'on ne peut être à vous, Monſieur, avec plus d'eſtime que je le ſuis, &c.

LETTRE II.

La possibilité de la création nécessairement renfermée dans l'idée que nous concevons de la puissance divine. Sentimens d'Aristote & de Platon sur cette puissance.

VOUS m'excitez, Monsieur, par votre derniere lettre à continuer d'approfondir les sentimens des anciens philosophes sur la vérité de la création. Je me suis bien répenti d'avoir eu la témérité de m'y engager. Je n'ai point ici les livres qui seroient nécessaires pour discuter exactement ce point de critique philosophique, & je trouve encore moins dans mon esprit ce fonds de connoissances que les livres ne sauroient donner en un jour, & qu'il faudroit avoir amassé de longue main comme vous, pour être en état de porter un jugement certain dans une matiere si obscure.

Plus je lis & relis Platon & Ariſtote, les deux ſeuls philoſophes anciens que j'aie ici, plus je ſuis obligé d'avouer que ma raiſon ne voit que des nuages, & que mes recherches ne produiſent que des doutes qui me font ſentir de plus en plus combien cette penſée de Socrate eſt vraie, au moins pour moi, que la ſeule ſcience à laquelle l'homme puiſſe parvenir, ſe réduit à bien ſavoir qu'il ne ſait rien.

Le doute dans lequel je me ſuis renfermé en vous écrivant, n'eſt donc point un doute de bienſéance ou de modeſtie, comme le vôtre, ni un doute de ſpéculation & de méthode, comme celui de Deſcartes. C'eſt un doute ſérieux & de bonne foi, un doute forcé que j'éprouve malgré moi, & qui me met ſeulement en état de ſentir le beſoin que j'ai d'être inſtruit par vous, bien loin de m'inſpirer la confiance de vous inſtruire, comme vous me le demandez avec la même humilité qui vous

fait dire que vous vous êtes mal exprimé dans votre premiere lettre. Il y a bien peu de savans capables d'avouer la faute la plus légere : mais il y en a encore moins qui puissent tomber dans des fautes de la nature de celle que vous vous reprochez. Tout votre tort en effet, si vous en avez quelqu'un, est d'avoir prouvé, sans le vouloir & sans y penser, que votre raison pouvoit démontrer ce que celle des anciens philosophes n'avoit pu découvrir. Je crains donc d'avoir peut-être loué trop tôt votre humilité. On n'a besoin que de se défendre de la vanité quand on avoue de telles fautes. Pour moi qui ne me sens que trop à découvert du danger d'en faire de semblables, je continuerai volontiers de vous proposer seulement mes doutes. Vous avez rassemblé dans vos deux lettres les principales raisons dont on peut se servir pour montrer que les anciens philosophes n'ont pas connu la vérité de la création. Je vais y opposer les

raisons contraires. La question sera traitée des deux côtés, & je vous dirai, comme Grotius à M. Bignon: *Audies testes, vim testimoniorum expendes, judicium feres, ego judicatum faciam.*

Vous m'assurez, Monsieur, que j'ai suffisamment prouvé dans ma premiere lettre, qu'il n'étoit pas impossible aux anciens philosophes de découvrir la vérité de la création par les seules lumieres naturelles. Je ne commence à le croire que depuis que vous le dites. J'entrevois dans votre seconde lettre que vous conviendrez encore que non-seulement ils ont pu, mais qu'ils ont dû faire cette découverte, en se servant aussi utilement qu'ils le pouvoient & qu'ils le devoient des prèmieres vérités qui leur étoient connues.

Vous en donnez vous-même une preuve par l'exemple de Critolaüs, célebre péripatéticien, qui auroit dû conclure la vérité de la création, du même principe dont il conclut l'éternité

ternité du monde. Permettez-moi d'y en ajouter une seconde qui ne me frappe pas moins.

La possibilité de la création est nécessairement renfermée dans l'idée de la puissance divine, que nous concevons autant qu'il nous est possible, quand nous la faisons consister dans une volonté souverainement efficace, à laquelle rien ne peut résister, qui agit sans moyens, sans instrumens, sans ressorts, qui opere par le seul vouloir, & qui se suffit pleinement à elle-même.

Ce n'est pas seulement la révélation qui nous en donne cette idée. La raison seule avoit suffi pour la faire concevoir aux anciens philosophes: Vous les connoissez trop, Monsieur, & vous êtes trop juste pour les soupçonner d'avoir cru que Dieu avoit pris comme par la main, c'est-à-dire, d'une maniere corporelle & sensible, les différentes substances ou les différentes parties de la même substance, pour en former la nature de chaque

être (car vous ne faites aucune difficulté de reconnoître que les plus éclairés des anciens philosophes ont enseigné qu'au moins le mouvement, l'ordre, ou l'arrangement & la forme de l'univers, étoient l'ouvrage de la puissance divine) vous savez donc mieux que moi, & vous le prouveriez par une longue suite d'autorités, que suivant leur doctrine, tout ce que Dieu fait immédiatement, tout ce qu'il produit par lui-même, il le fait, il le produit par sa seule volonté.

Il suffit presque d'ouvrir Platon & Aristote pour être convaincu que telle étoit l'idée qu'ils avoient de la puissance divine. Les deux Timées la présentent par-tout. Je n'y ajouterai qu'un seul endroit tiré du dixieme dialogue des loix, où après avoir supposé que les planetes, comme le soleil, sont régies, ou assistées, ou animées par des intelligences, Platon dit que cela ne peut s'expliquer qu'en trois manieres, ou en concevant que

les intelligences unies au corps de la planete comme notre ame l'eſt à notre corps, la remuent & la conduiſent de la même maniere, ou en imaginant que ſans être au-dedans de la planete, elles la gouvernent par le moyen d'un corps aërien ou ignée qui leur ſert de char, enſorte qu'en ce cas ce ſeroit un corps qui pouſſeroit un autre corps, ou enfin en *ſuppoſant que ces intelligences, quoique pures & dégagées de tout être corporel, dirigent leur planete par un autre genre de puiſſance d'un ordre fort ſupérieur*. Or ce dernier genre de puiſſance, qui n'a pas beſoin du ſecours des corps, & que Platon oppoſe viſiblement ici à toute méchanique corporelle, ne peut être que l'efficacité de la volonté même; & s'il a cru pouvoir l'attribuer à des intelligences qu'il ne regardoit que comme de moindres divinités, & des dieux du ſecond ordre, peut-on s'imaginer qu'il l'ait refuſée à l'Etre ſuprême?

Ariſtote, quoique fort inférieur à Platon dans ſes idées, & peut être plus digne du nom de dialecticien, ſouvent même de celui de ſophiſte, que du titre de philoſophe, eſt ſi éloigné de croire qu'il y ait rien de corporel dans l'opération de Dieu ſur les corps, qu'il loue Anaxagoras d'avoir dit, que *la cauſe du mouvement étoit un eſprit pur & impaſſible ou inaltérable, parce qu'il n'y avoit qu'un Etre immuable qui pût tout mouvoir, & qu'un Etre pur & ſans mêlange qui pût tout mêler.* Il emploie un chapitre entier de ſa phyſique à prouver qu'il n'eſt pas poſſible qu'un être corporel donne le premier mouvement à la matiere, & qu'il faut néceſſairement que le premier moteur ſoit un *Etre immuable, ſans parties & ſans étendue*, c'eſt-à-dire, un Etre indiviſible & incorporel. Or comment un tel Etre peut-il mouvoir toute la matiere, ſi ce n'eſt par ſa ſeule volonté ? Enfin dans ce qu'il a écrit contre Zénon, il nous ap-

prend que ce philoſophe prouvoit que s'il y avoit un Dieu, il ne pouvoit y en avoir qu'un, parce que ſans cela *il ne pourroit pas faire tout ce qu'il voudroit.* Tant il eſt vrai que les anciens philoſophes ſuppoſoient, comme une vérité certaine & inconteſtable, qu'il étoit eſſentiel à la divinité de pouvoir tout ce qu'elle veut, enſorte que ſa puiſſance n'ait point d'autre inſtrument que ſa ſeule volonté.

Le livre du monde contient des expreſſions ſi magnifiques ſur ce ſujet, que je voudrois qu'il fût certainement d'Ariſtote. Mais je ne penſe pas que je peche contre mes principes en vous citant des auteurs que vous poſſédez beaucoup mieux que moi.

Je reviens donc à ma propoſition ſimple, & je dis qu'on ne ſauroit douter que les anciens philoſophes n'aient eu une juſte idée de la puiſſance divine, en la regardant comme l'apanage ou le caractere auguſte d'u-

ne volonté suprême, pour laquelle le vouloir & le faire n'étoient qu'une même chose.

Ce n'étoit pas seulement le langage des philosophes; c'étoit celui des poëtes même. Jupiter, dans Homere, ne fait que baisser le sourcil, & la nature entiere est en mouvement. Au travers d'une image corporelle, Homere nous fait concevoir l'idée la plus pure & la plus spirituelle du pouvoir divin. Tous les autres poëtes, Grecs & Latins, sont ses échos, & continuent la chaîne de cette ancienne tradition. La fable est ici d'accord avec la vérité. Ses prodiges, ses miracles, si témérairement annoncés, & si légérement reçus par un peuple crédule, supposent toujours cette opinion gravée dans le cœur de tous les hommes, qu'il suffit à Dieu de commander pour être obéi, contre les loix même de la nature. Le philosophe se moquoit, si l'on veut, de la supposition du miracle, pendant que le peu-

ple y ajoutoit foi. Mais le philosophe, comme le peuple, en reconnoissoit la possibilité; & c'en est assez pour donner lieu de conclure, que soit par raison ou par tradition, les savans & les ignorans convenoient également de cette grande vérité, que Dieu étoit souverainement puissant, parce que sa volonté étoit souverainement efficace par elle-même.

Or si la possibilité de la création est évidemment & nécessairement renfermée dans une idée si vaste & si générale, non-seulement les anciens philosophes ont pu, mais ils ont dû la comprendre. Etoit-il plus difficile à leur raison de concevoir un Etre créateur de la matiere par sa seule volonté, que de concevoir un Etre créateur du mouvement de la matiere par sa seule volonté? Faire tout *de rien* est-il plus au-dessus de notre intelligence que faire tout *par rien?* Je m'explique.

Si les anciens philosophes nous indiquoient une suite & un enchaîne-

ment de moyens, une espece de méchanique corporelle & grossiere par laquelle la matiere, supposée éternelle, eût pu recevoir le mouvement & toutes les modifications qui distinguent les différentes especes d'êtres dont le monde est composé, je comprendrois aisément qu'ils auroient eu moins de peine à concevoir Dieu comme auteur de la forme, qu'à se le représenter comme auteur de la matiere. Mais quand je leur demande quelle est la cause de tant de mouvemens & de formes particulieres, ils ne me répondent autre chose si ce n'est que c'est une seule volonté toujours agissante & toujours efficace par elle-même. J'insiste encore, & je les presse d'expliquer comment elle a fait une machine si admirable. C'est en le voulant, me disent-ils. Mais qui lui a donc donné des bornes par rapport à l'être même & à l'existence de la matiere? Seroit-ce l'imperfection de l'Etre divin? Mais il m'assure qu'ils le croient souverai-

nement parfait. Mais si l'on suppose qu'elle n'existoit pas encore, pouvoit-elle lui résister ? Le néant a-t-il plus de force pour résister à l'être que pour résister à la maniere d'être, qui, selon Aristote, est un nouvel être, précédé par un néant ou par une privation d'être ? De si misérables difficultés ont-elles pu arrêter des philosophes qui concevoient le pouvoir divin comme renfermé dans l'idée d'une volonté souverainement parfaite ; & ceux qui ont pu découvrir ce grand principe, n'ont-ils pas dû en conclure que la création, qui n'en est qu'une suite nécessaire, étoit non-seulement possible, mais véritable ?

Il ne seroit peut-être pas difficile d'ajouter encore à ce raisonnement de nouveaux degrés de vraisemblance, & de le mettre dans un si grand jour, qu'il paroîtroit presqu'incroyable que la vérité de la création, ou du moins sa possibilité, ait été inconnue aux anciens philosophes. Mais je

n'en ai déja que trop dit ſur ce ſujet, parce que toutes les probabilités du monde, entaſſées & accumulées les unes ſur les autres, ne feront jamais à l'égard de la vérité, que comme ces lignes géométriques qui s'approchent toujours, & qui ne ſe touchent jamais. C'eſt ſeulement un beau champ pour faire le procès à la nature humaine, & pour déplorer la foibleſſe de notre eſprit. La conſéquence paroît ſouvent plus aiſée à découvrir que le principe dont elle dérive. Cependant il nous arrive tous les jours d'ouvrir les yeux ſur le principe, & de les fermer ſur la conſéquence. C'eſt l'état dans lequel vous penſez que les anciens philoſophes ſont demeurés à l'égard de la création. Ils ont pu, ils ont dû même la connoître, & ils ne l'ont pas connue. Leur eſprit les a bien ſervi dans ce qui étoit plus difficile, il leur a manqué dans ce qui étoit plus facile. Après avoir fait un grand chemin, il ne leur reſtoit plus qu'un dernier pas à faire pour

arriver jusqu'au terme de leur voyage : mais ce dernier pas est précisément celui qu'ils n'ont pas fait.

Vous voulez donc absolument, Monsieur, qu'on en vienne à la question de fait. Il y a long-tems que je l'évite ; & comme je ne cherche qu'à douter, je m'arrêtois avec plaisir dans le pays des vraisemblances : il faudra donc en sortir enfin pour vous suivre dans celui de la vérité, & voir si dans ce séjour même on ne trouvera pas des raisons apparentes pour soutenir que les anciens philosophes ont connu le dogme de la création, quoique les termes obscurs & équivoques dont ils ont voilé cette vérité, aient pu donner lieu à leurs interprêtes de la méconnoître.

Mais vous conviendrez aisément avec moi que j'ai besoin de reprendre haleine avant de m'engager dans une nouvelle dissertation. Je la remets donc à une autre lettre ; & j'ajouterai seulement à celle-ci, que c'est uniquement par une distraction

involontaire que je ne vous ai rien dit dans ma derniere lettre au nom de Madame la Chanceliere. Vous m'aviez transporté dans une région si éloignée des Dames & de ce qui les occupe ordinairement, que j'oubliai absolument tout ce qu'elle m'avoit prié de vous dire pour elle. Je suis donc le seul coupable, & je lui dois la justice de vous assurer qu'elle vous conserve toute la place que vous méritez dans son souvenir. Il me semble qu'elle a pour vous autant de goût que si vous n'étiez point savant, & que vous en avez pour elle autant que si elle étoit savante. Vous voyez que je sais au moins réparer ma faute : je n'en commettrai jamais que d'involontaires à votre égard, Monsieur, puisque personne ne peut honorer votre mérite plus que je le fais, ni être à vous plus véritablement que moi, &c.



LETTRE III.

*La création connue des anciens philosophes. Deux époques de la philosophie, dont la plus ancienne remonte jusqu'au tems d'Orphée, & la seconde au tems de Socrate. Discussion des opinions des philosophes de ces deux époques sur le fait de la création. Connoissançe de ce fait transmise aux Grecs par les Egyptiens qui l'avoient appris de Moïse. Raisonnement sur l'*unum & omnia *des Pythagoriciens.*

NOUS avons laissé les anciens philosophes au moins fort près de la vérité sur le point de la création, & n'ayant plus à faire pour y arriver qu'un reste de chemin fort court & encore plus facile. Il s'agit à présent, Monsieur, de savoir s'ils ont achevé heureusement leur route, ou s'ils ont eu le malheur de faire naufrage à la

vue de la terre, & de périr lorſqu'ils étoient ſur le point d'entrer dans le port.

Permettez-moi de rappeller d'abord ici en général ce que j'ai dit dans ma premiere lettre, de ces vérités ſans comparaiſon plus difficiles à découvrir que celles de la création, parce qu'elles dépendent abſolument de la volonté poſitive de Dieu, & qui cependant ont été connues des anciens philoſophes, ſans doute par une tradition fondée ſur la révélation, dont la mémoire, conſervée dans ſa pureté chez les Hébreux, avoit paſſé ſous différentes images chez les peuples voiſins, ſouvent obſcurcie ou défigurée, mais toujours reconnoiſſable. Suppoſerons-nous donc que le grand fait de la création, qu'une vérité ſi intéreſſante, qui eſt le fondement de toutes les autres, ait été preſque la ſeule qui n'ait pû être tranſmiſe aux hommes par cette même tradition? J'avoue que je ſuis plus effrayé que vous de cette ſuppoſition. Vous dites,

Monſieur, que ſi la mémoire de ce grand fait s'eſt effacée dans la ſuite des ſiecles, c'eſt peut-être parce que *le dogme de la création eſt une vérité abſtraite & métaphyſique, que les choſes ſenſibles ne rappellent point.* Mais je ſuis bien tenté de vous répondre, que je ne vois rien au contraire qu'elles nous rappellent ſi ſouvent, ou plutôt ſi continuellement. Quel eſt l'homme raiſonnable qui, penſant à ſa propre exiſtence, & ouvrant les yeux ſur le ſpectacle de la nature, ne ſente pas naître ces doutes dans le fond de ſon ame? Me ſuis-je fait moi-même? Ai-je toujours exiſté? Ou ſi j'ai commencé, quel eſt l'auteur de mon être? Ce monde que je vois, cet ordre, cette harmonie, cette unité que j'y admire, eſt-ce la production heureuſe du haſard, ou l'ouvrage merveilleux d'une nature ſouverainement intelligente & ſouverainement puiſſante? A-t-il toujours exiſté, ou ſon être a-t-il eu un commencement? Croyez-vous vous même, Monſieur,

qu'il faille être philosophe pour se sentir frappé de toutes ces pensées ? Je ne sais si je me trompe ; mais il me semble qu'elles se présentent bien plus naturellement à l'esprit que la distinction des bons & des mauvais anges, ou la chûte des ames rebelles précipitées du séjour lumineux de la vérité dans la région ténébreuse de l'erreur.

Oserois-je même dire que S. Paul paroît en avoir jugé comme moi ? C'est par la beauté de l'ouvrage qu'il veut que les anciens philosophes aient jugé de la perfection de l'ouvrier ; sa puissance, sa force invisible, en un mot, sa divinité leur étant devenue en quelque maniere visible & sensible par le monde qu'il a créé. C'est comme s'il disoit que Dieu est plutôt connu des hommes sous l'idée de créateur, que sous quelqu'autre notion que ce puisse être. Et si cela est, mettrons-nous la création au nombre *de ces vérités abstraites que les choses sensibles ne rappellent point*, ou plutôt au nombre de celles qui s'offrent com-

me d'elles-mêmes à la curiosité de l'esprit humain, & dont on peut dire ce que S. Paul a dit de Dieu: *Non longè est ab unoquoque nostrûm?* Disons donc encore avec lui, que puisque les poëtes mêmes ont appris aux hommes que c'est de Dieu qu'ils tirent leur origine, il n'est pas vraisemblable que les philosophes aient ignoré le fait ou du moins l'hypothese de la création. Si tous n'y ont pas ajouté foi, ils en ont douté au moins, ils en ont fait le sujet de leurs disputes, & c'en est assez pour montrer que la tradition de cette grande vérité n'étoit pas effacée de la mémoire du genre humain.

Mais tout cela ne vous paroîtra encore que des conjectures, & vous demandez des preuves. Il faut donc examiner, non pas s'il est possible qu'une telle tradition se soit conservée, non pas même s'il est très-vraisemblable qu'elle ait toujours subsisté; mais si l'on peut prouver qu'elle se soit conservée en effet dans les écrits ou dans

les difcours des anciens fages de la terre.

Diftinguons d'abord deux âges différens dans l'ancienne philofophie. Le premier remonte jufqu'à la plus grande antiquité dont il nous refte quelques veftiges, & l'on peut en fixer le commencement vers le tems d'Orphée, le premier des Grecs, felon Marsham, qui ait voyagé en Egypte, & qui a vécu, felon le même auteur, environ deux fiecles après Moïfe.

L'époque du fecond tems, où la philofophie femble avoir été plus réduite en méthode & en art, peut être placée vers l'âge de Socrate, qui a eu pour contemporains ou pour fucceffeurs les plus grands philofophes dont les écrits aient paffé jufqu'à nous, quoiqu'ils aient peut-être été moins éclairés que ceux dont il nous ont fait perdre les ouvrages.

Je trouve une grande différence entre ces deux âges de l'ancienne philofophie par rapport à la matiere préfente; ou plutôt ce n'eft pas moi qui

en fais la remarque. Elle vient de Plutarque, l'auteur le plus favorable de tous à l'opinion que vous paroiſſez avoir de la doctrine de Platon ſur le point de la création. Voici cependant le témoignage qu'il rend ſur ce ſujet à la très-ancienne philoſophie dans ſon Traité *de la ceſſation des oracles.*

« Toute production ou toute génération ayant deux cauſes, les » très-anciens philoſophes, & les » poëtes du même âge, ont cru de» voir donner toute l'attention de » leur eſprit ſeulement à celle qui eſt » la plus excellente, ayant toujours » ces paroles dans la bouche :

» *Jupiter eſt le commencement,*
» *Jupiter eſt le milieu. C'eſt de*
» *Jupiter que toutes choſes proce-*
» *dent.* [C'eſt un des vers orphi-
» ques.]

» Après quoi ils ne s'attachoient plus » à rechercher les cauſes néceſſaires » & phyſiques. D'un autre côté les » philoſophes plus récens, qui ont

„ été appellés physiciens, prenant
„ une route contraire, & s'égarant
„ loin de la cause excellente & divi-
„ ne, font tout consister dans les
„ corps ou dans les modifications des
„ corps, c'est-à-dire, dans leurs per-
„ cussions, leurs changemens ou leurs
„ mêlanges." D'où Plutarque tire cet-
te conséquence : " que le systême des
„ uns & des autres est imparfait, &
„ qu'il y manque de chaque côté une
„ partie essentielle, les uns ignorant
„ ou négligeant d'examiner *par qui*
„ ou *de qui* tous les êtres procedent ;
„ & les autres *de quoi* & *par quoi* ils
„ sont produits. "

Je n'examine point ici la justesse du raisonnement de Plutarque. Mais il en résultera au moins qu'il a cru que les premiers philosophes ne reconnoissoient qu'une seule cause, un seul principe, un Etre suprême, auteur de toutes choses.

Arrêtons nous donc un moment sur ce passage, qui paroît répandre une si grande lumiere sur la question que nous examinons.

Plutarque n'admet ici que deux causes de toute production ou génération ; & il est évident que par ces deux causes, il entend *Dieu* & la *matiere*, ou si vous voulez, *les atomes*. De ces deux causes, selon lui, les plus anciens philosophes ont ignoré ou négligé la seconde. Ils n'en ont donc connu ou admis qu'une seule & véritable, sans faire aucune distinction entre la matiere & la forme. Or, si Dieu est la seule cause de tout, donc c'est Dieu qui a tout fait : donc tous les êtres émanent de la divinité : donc Dieu en est le créateur : donc la vérité de la création est non-seulement connue, mais démontrée en quelque maniere. C'est le sens naturel que le vers orphique, ce vers que les anciens philosophes répétoient à chaque instant, & qu'ils appliquoient à tout, comme la clef de la nature entiere ; c'est, dis-je, le sens naturel que ce vers présente à l'esprit, & l'usage que Plutarque en fait, ne permet guere de douter qu'il ne l'ait entendu de cette maniere.

La ſuite de ſon raiſonnement ne mérite pas moins d'attention. En quoi trouve-t-il que cette ancienne philoſophie étoit imparfaite & défectueuſe ? En ce qu'elle ne joignoit pas une cauſe matérielle, & ſi l'on peut parler ainſi, une cauſe médiate & inſtrumentale à la cauſe efficiente & primitive. Car c'eſt le ſens propres de ces mots, ἐξ ὧν, καὶ δι' ὧν, dont il ſe ſert pour exprimer ce qui a manqué à la doctrine des très-anciens philoſophes. Mais ce prétendu défaut eſt la plus grande preuve de la perfection de leur philoſophie. Il nous apprend qu'ils ne croyoient pas que Dieu eût beſoin de matiere ni d'inſtrumens ou de cauſes ſecondes pour produire tous les êtres. Et quelle autre idée avons-nous aujourd'hui de la création ?

Enfin l'oppoſition même que Plutarque obſerve entre les théologiens & les phyſiciens, ne feroit ni véritable ni parfaite, ſi les premiers n'avoient pas cru que Dieu étoit la cauſe unique & univerſelle de toutes cho-

fés. Il oppofe un fyftême à un autre fyftême, tous deux imparfaits felon lui, qui ne fuppofent chacun, ou qui ne reconnoiffent qu'une caufe, au lieu que chacun de ces fyftêmes devroit en reconnoître deux. Ainfi, afin que l'oppofition foit véritablement exacte, il faut néceffairement que comme il eft certain que les phyficiens dont parle Plutarque, n'admettoient que la matiere & fes modifications pour caufe univerfelle, il fût auffi certain, felon lui, que ceux qu'il appelle théologiens n'admettoient que Dieu & fes attributs pour caufe générale. On ne peut donc pas douter que tel n'ait été le fentiment de Plutarque, & je crois volontiers un critique dans le bien qu'il me dit de ceux qu'il cenfure. Si Plutarque louoit les très-anciens philofophes d'avoir été de ce fentiment, je douterois plus aifément de la vérité de fes obfervations; j'entrerois au moins dans quelque défiance fur fa prévention pour l'antiquité. Mais je vois au contraire qu'il

les blâme de n'avoir vu la vérité qu'à demi, & la rigueur même de sa critique me garantit la vérité du fait qu'il atteste.

Ainsi, vous dira M. Cudworth, ou ceux qui voudront prendre son parti, mettez Plutarque, tant qu'il vous plaira, au nombre de ceux qui ont cru que Platon n'avoit pas admis la vérité de la création telle que nous la concevons. Mais s'il est pour vous dans ce point particulier qui ne regarde que le sentiment de Platon, il est certainement contre vous dans la question générale, puisque de la censure même qu'il exerce mal-à-propos sur la très-ancienne philosophie, il suit nécessairement que les premiers philosophes ont cru & enseigné la vérité de la création.

Reprenons cependant, si vous le voulez, Monsieur, une défiance dont nous nous sommes peut-être trop pressés de nous défaire, & voyons si Plutarque n'a pas été trop crédule, comme on le lui reproche quelquefois

fois, lorſqu'il a ſuppoſé que ces philoſophes, dignes du nom de théologiens qu'il nous donne, avoient regardé l'Etre ſuprême comme la ſeule cauſe véritable.

Jugeons-en par ces reſtes précieux de leur doctrine, qui ont échappé à l'injure du tems, & ne rejettons point ici le témoignage des poëtes mêmes. Vous ſavez mieux que moi qu'ils ont été les premiers philoſophes, les théologiens, & comme les prophetes du paganiſme ; juſques-là même qu'il ſemble que les vers étoient d'abord regardés comme la langue naturelle de la philoſophie. Les fragmens qui nous reſtent d'Epimenides, d'Empedocles, de Lyſias, de Xénophanes, de Parmenides, &c. ne permettent pas d'en douter.

Une premiere vérité également atteſtée par toute l'antiquité philoſophique & poétique, eſt que Dieu eſt tout-puiſſant, c'eſt-à-dire, que non-ſeulement il agit par une volonté ſouverainement efficace, comme je l'ai

expliqué dans ma feconde lettre, mais qu'il peut généralement tout ce qu'il veut.

Les autres idées fe font perfectionnées par la méditation & l'étude d'une longue fuite de fiecles. Celle de la toute-puiffance divine a été parfaite dès fa premiere origine, ou plutôt elle eft née avec le genre humain. On ne fauroit en nommer l'auteur, ni faire voir quand elle a commencé. Elle a toujours été fi vafte, fi univerfelle, fi infinie, qu'elle n'a pu faire aucun progrès. On la trouve, comme nous venons de le voir, dans les vers orphiques, qui nous ont confervé au moins les fentimens d'Orphée, s'ils n'en contiennent pas les expreffions ; & quand on ne les feroit remonter qu'au tems d'Onomacritus, ou de Cecrops, ils feroient toujours d'une très-grande antiquité. On trouve la même idée dans Linus, felon quelques favans contemporains d'Orphée. Il a dit autrefois : *Tout eft facile à Dieu, pour lui rien d'impoffible ;* &

tous les poëtes qui l'ont ſuivi ont répété cette vérité encore plus que les nombres de la poéſie, dont une ancienne tradition veut qu'il ait été l'inventeur. Combien de fois Héſiode & Homere croient-ils avoir tout expliqué, quand ils ont dit que Dieu peut toutes choſes? Ce ſigne de tête dont j'ai parlé ailleurs, ce ſigne que rien ne peut priver de ſon effet, cette chaîne myſtérieuſe par laquelle Jupiter enleve le ciel, la terre, tous les dieux & toutes les déeſſes unis contre lui, qu'eſt-ce autre choſe que la force invincible & univerſelle de la volonté du tout-puiſſant? *Le ſeul pouvoir qui lui manque*, ſelon le poëte Agathon, *eſt de faire que ce qui s'eſt fait n'ait pas été fait.* Mais pourquoi accumuler ici des citations inutiles? Pourquoi vous produire Epicharme, Sophocles, Euripides, Menandre, & tant d'autres qui vous ſont tous égalemens préſens? Je m'en rapporte à votre mémoire. Elle vous en dira plus que je ne pourrois faire. La ſeule

épithete de *tout-puissant*, devenue synonyme avec le nom de Dieu chez les Latins comme chez les Grecs, est une preuve suffisante d'une vérité si commune. Croyons-en Lucrece même, qui en fait un reproche aux défenseurs de la divinité, insultant à la foiblesse de ceux qui ont l'aveuglement de croire qu'il puisse y avoir un pouvoir infini.

> *Rursus in* antiquas *referuntur* religiones,
> *Et Dominos acres adsciscunt*, omnia posse
> *Quos miseri credunt.*
> Liv. V. v. 87.

On est surpris, permettez-moi cette digression, d'entendre un philosophe sérieux tenir ce langage, pendant qu'un poëte, aussi frivole qu'Ovide, nous dit au contraire,

> *Immensa est, finemque potentia cœli*
> *Non habet, & quidquid superi voluere, peractum est.*
> Metam. l. VIII. v. 168.

Mais il est aisé d'en comprendre la raison. C'est que le poëte ne parle que d'après l'ancienne tradition, dont il nous a conservé des vestiges si écla-

tans au commencement de ses métamorphoses; au lieu que le philosophe, trop fidele disciple d'un mauvais maître, veut s'élever par la subtilité de son esprit au-dessus d'une tradition si respectable. Mais en l'attaquant, il en atteste lui-même la certitude, il la fait remonter aussi haut que les plus anciennes religions. Tant il est vrai que de l'aveu des athées même, la premiere opinion du genre humain est que Dieu peut tout ce qu'il veut, & cela sans limitation, sans restriction. On n'en voit aucune dans tous les passages des anciens poëtes ou philosophes qui parlent de la puissance divine. Si le poëte Agathon semble y en mettre une, c'est une de ces exceptions qui confirment la regle. Nous dirions nous-mêmes comme lui, que Dieu peut tout ce qui ne renferme pas une répugnance & une contradiction évidente, parce que, comme dit S. Paul, *il ne peut pas se nier lui-même.* Or, si les très-anciens philosophes ont cru que la puissance de

Dieu n'avoit aucunes bornes, Plutarque ne s'eſt pas trompé lorſqu'il a regardé comme un axiome, ou une propoſition fondamentale de leur philoſophie, que Dieu eſt le ſeul principe, la ſeule cauſe fondamentale de tout ce qui exiſte. La création eſt une ſuite évidemment néceſſaire de cet axiome. Mais les très-anciens philoſophes ont-ils tiré expreſſément cette conſéquence? C'eſt ce que le progrès de notre recherche nous conduit naturellement à examiner.

Dire que Dieu a créé toutes choſes, ou dire que Dieu eſt *le premier & le dernier Etre*, que *c'eſt de lui que tous les êtres procedent*, ou que *c'eſt par lui qu'ils ont été faits*, qu'*il en eſt la tête & le centre*, que *c'eſt lui qui eſt le fondement* ou *la baſe du ciel & de la terre*, qu'*il en eſt en même tems le pere & la mere*; expreſſion que d'anciens peres de l'Egliſe ont imitée, & qui exclut ſi évidemment le concours de toute autre cauſe: il me ſemble que ce ſont des manieres de par-

ler entiérement uniformes, & je crois ne voir dans tout cela que des termes synonymes, les uns plus-simples, les autres plus poétiques, mais ne signifiant tous qu'une seule & même chose. Or, je trouve les derniers dans les fragmens non suspects des vers orphiques, dans Linus, dans Empedocles, dans beaucoup d'autres monumens de la plus saine antiquité. Donc il me semble que je suis en droit d'en conclure, que ceux qui ont ainsi parlé, je veux dire les théologiens de Plutarque ont connu la vérité de la création, & l'ont regardée comme l'effet de ce pouvoir infini qu'ils révéroient dans le premier Etre.

Permettez-moi de m'arrêter un moment à ce terme de *premier Etre*, & à celui de *dernier Etre*, que je lis aussi dans les vers orphiques. J'admire d'abord le rapport singulier de ces expressions avec le *primus & novissimus*, l'*alpha & l'omega*, le *principium & finis*, des livres saints. Mais comme vous ne feriez peut-être d'hu-

meur à trouver bon que je voulusse prêter à Orphée ou à Onomacritus les ſentimens des prophetes ou des apôtres, ce ſera d'Ariſtote que j'emprunterai la véritable ſignification de ce mot πρῶτος, ou *premier*, que les vers orphiques appliquent à la divinité.

C'eſt ainſi qu'il l'explique par rapport au *premier moteur*, c'eſt-à-dire à *Dieu*, que d'ailleurs il appelle partout *le premier Etre*. Le terme de premier s'entend d'un Etre qui eſt *tel que s'il n'exiſte point, nul autre Etre n'exiſtera*, & qu'*il peut au contraire exiſter ſans les autres*, ſoit *par priorité de tems*, ou *par ſupériorité de ſubſtance*. Il eſt aiſé d'appliquer cette définition dans le ſens contraire au terme de *dernier Etre*: & ſi je joins l'une à l'autre, je crois y découvrir une idée complette de l'éternité de Dieu. Je commence donc à comprendre pourquoi les vers orphiques lui donnent le titre de *premier* & de *dernier Etre*. Je ſens en même tems qu'il m'eſt impoſſible

de concilier cette notion du terme de *premier*, avec la ſuppoſition d'un autre Etre indépendant de Dieu, & cependant éternel comme Dieu. Je m'efforce inutilement de concevoir deux Etres également *premiers* dans le ſens d'Ariſtote, ſans que l'un ait ſur l'autre aucun avantage ni en genre de durée, ni en genre de cauſe. Et pourquoi même voudrois-je attribuer à l'auteur des vers orphiques une penſée qui me paroît abſurde & incompréhenſible? Je n'ai qu'à le lire, & je trouve qu'il exclut formellement cette ſuppoſition, puiſqu'il dit que *c'eſt par Dieu que tout a été fait*, & que *c'eſt lui qui ayant tous les êtres comme renfermés dans ſon ſein, les a mis au jour par une opération merveilleuſe.*

J'entre donc d'autant plus volontiers dans la penſée de Plutarque, que je ne vois là aucune diſtinction de matiere & de forme. Cette diſtinction n'étoit pas encore née. *Heureux*, comme quelqu'un l'a dit ſur un autre ſujet,

heureux les peuples qui l'ont ignorée ! Heureux les tems qui ont précédé sa naissance ! La philosophie s'enseignoit alors par tradition plus que par raisonnement. Noé l'avoit apprise à ses enfans, cette véritable philosophie ; & ses enfans l'avoient transmise aux Egyptiens. Leurs colonies l'avoient répandue dans la Grece, où les premiers philosophes des Grecs l'y avoient rapportée de l'Egypte. Telle fut la cause des voyages d'Orphée & de Pythagore dans ce pays. Le dernier, comme Plutarque l'observe dans son Traité d'Isis & d'Osiris, en avoit pris jusqu'à ce langage figuré & symbolique, qui étoit le voile sous lequel les prêtres égyptiens cachoient aux yeux d'un peuple grossier leurs mysteres théologiques. Mais au travers de ces ténebres savantes qui couvrent la doctrine de Pythagore, on en voit assez pour sentir qu'il ne pensoit pas autrement qu'Orphée sur la vérité de la création.

La *monade*, ou l'unité, seul prin-

cipe de toutes choſes, eſt, ſelon Hermias, un des principaux énigmes de la doctrine de Pythagore. Dieu eſt *un*: la matiere eſt *deux*. L'énigme n'eſt pourtant pas bien difficile à expliquer. L'indiviſibilité de Dieu eſt exprimée par l'unité. La diviſibilité de la matiere eſt repréſentée par ce que Pythagore appelloit la *dyade*, ou le nombre de *deux*. Comme l'unité eſt la ſource & le principe de tous les nombres, ainſi Dieu eſt la ſource & le principe de tous les êtres. Ce n'eſt point une conſéquence que je tire des termes de Pythagore par une interprétation favorable: c'eſt ce qu'Alexandre, auteur ancien cité par Diogene Laërce, aſſure qu'il a trouvé dans les Commentaires de Pythagore. *La monade eſt le principe de toutes choſes, & de la monade ſort la dyade infinie ou indéfinie*, c'eſt-à-dire, la matiere, qu'on peut appeller le diviſible infini ou indéfini; *enſorte*, ce ſont encore les termes de Pythagore rapportés par Alexandre, *que la matiere eſt ſubor-*

donnée à la monade qui en est la cause.

Théaridas, ancien Pythagoricien, cité par Clément d'Alexandrie, suit les traces de son maître, lorsqu'il dit que le *principe des êtres, le principe véritablement digne de ce nom est UN, parce que c'est dans ce principe que se trouve le véritable UN.* Sera-t-on surpris après cela d'entendre dire à S. Cyrille, que Pythagore a cru que Dieu étoit la source de toutes choses qui *avoient reçu de lui le premier mouvement du néant à l'être.* Τὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι κίνησιν, paroles qui expriment avec tant de précision & d'exactitude le dogme de la création, mais qui ne sont qu'une suite nécessaire des principes de Pythagore, attestés par d'autres auteurs non suspects, s'il est vrai que les peres de l'Eglise le soient en cette matiere.

Je ne cite une partie de ces passages que sur la foi de M. Cudworth : mais si ses citations sont justes, a-t-il grand tort d'en conclure, que la plupart des anciens patriarches de la phi-

losophie, & sur-tout ceux qui ont précédé Leucippe & Démocrite, ont cru, comme le dit Plutarque, qu'il n'y avoit qu'un seul principe, une seule cause, un seul Etre auteur de tous les êtres ?

Aristote, dont vous vous défierez sûrement moins que de M. Cudworth, paroît rendre ce témoignage à Empedocles, une des plus grandes lumieres de l'école pythagoricienne. La jalousie de ce philosophe, je veux dire d'Aristote, contre ceux qui l'avoient précédé, nous a souvent mieux servi que sa science. C'est presque toujours en leur faisant des reproches, qu'il nous a découvert quelques restes précieux de leur doctrine. Il accuse Empedocles de se contredire lui-même, lorsqu'il met la discorde au nombre des principes ou des causes physiques. Car, dit Aristote, quoiqu'il en fasse une cause ou un principe, *il semble la faire naître comme tout le reste, de ce qu'il appelle* UN, *de cet* UN *dont tous les êtres procedent, excepté Dieu.*

C'eſt par cette raiſon, ſuivant la remarque de M. Cudworth, que l'auteur du livre du Monde fait dire à Empedocles, *que c'eſt de Dieu que vient tout ce qui a été, tout ce qui eſt, & tout ce qui ſera.* Il a changé à la vérité le texte d'Empedocles, en mettant ἐξ οὗ, qu'il rapporte à Dieu, au lieu de ἐξ ὧν, qu'Empedocles rapporte à l'amitié & à la diſcorde. Mais il n'en a pas moins exprimé le ſentiment de ce philoſophe, parce que ſelon l'explication, ou plutôt ſelon la critique d'Ariſtote, Empedocles fait ſortir l'amitié & la diſcorde du véritable *un*, dont tous les êtres tirent leur origine, à la réſerve de Dieu, qui ne ſe produit pas lui-même.

Entrons encore plus avant, ſi vous le voulez, Monſieur, dans les myſteres de la philoſophie pythagoricienne, & voyons ſi cette expreſſion, que Dieu eſt *un* & *toutes choſes*, expreſſion dont on a prétendu qu'Orphée avoit été l'auteur chez les Grecs, mais que Pythagore, que Xénophanes,

que Parmenides, que Zenon d'Elée, & tant d'autres Pythagoriciens ont adoptée, & qui me paroît renfermer la plus sublime pensée de l'antiquité philosophique, ne suppose pas nécessairement la vérité de la création.

L'explication de ces deux termes, *Un*, & *toutes choses*, seroit la matiere d'une longue & encore plus ennuyeuse dissertation, si l'on vouloit épuiser tout ce que les anciens philosophes ont dit sur ce sujet. Mais, sans entrer dans une discussion aussi épineuse qu'inutile, les notions les plus générales, & la seule définition des termes peuvent être suffisans pour faire voir que ceux qui ont parlé ainsi de la divinité, l'ont regardée comme la cause féconde & unique de tout ce qui existe, soit dans le monde visible ou dans le monde intelligible.

On ne peut avoir aucun doute sur l'idée qu'ils attachoient au premier terme, je veux dire à cet *Un* par excellence, qui n'étoit autre chose que Dieu même. *Etre sans parties, sans*

étendue, sans figure, sans commencement, sans milieu, sans fin, aussi éloigné de ce que nous appellons *repos*, que de ce que nous appellons *mouvement*. *C'est à cet Un seul*, dit Parmenides, *qu'il est réservé d'être véritablement Un*. Au-dessus de toute autre essence, au-dessus même de tout ce qu'on nomme *essence*. C'est un être d'un ordre supérieur & transcendant. Dire qu'il existe, c'est en parler improprement. Tout ce qu'on en peut dire, est que *c'est l'Un*. S'il se communique en un sens à des autres êtres, ce n'est pas l'*Un* qui participe à leur essence ou à leur existence : c'est au contraire leur essence ou leur existence qui participent à l'*Un*, & qui n'y participent que très-imparfaitement, par ressemblance, par imitation, par comparaison, plutôt que par une véritable conformité de substance.

Je rassemble ici plusieurs notions éparses dans les écrits d'un grand nombre de philosophes. Il seroit trop long de les prouver chacune en par-

ticulier. Mais je crois pouvoir suppo-ser que vous y reconnoîtrez le caractere de cet *Un*, qui a donné lieu chez les anciens à tant de discours & de disputes philosophiques.

Le second terme, c'est-à-dire, *tout*, ou *toutes choses*, qui est le πᾶν ou πᾶντα des anciens Pythagoriciens, peut paroître d'abord plus équivoque, par l'abus que des philosophes plus récens, comme les Stoïciens, en ont fait, & avec eux des peuples encore plus grossiers, lorsqu'ils ont cru que le monde visible étoit non-seulement un Dieu, mais le seul Dieu. On en peut juger par ces épithetes magnifiques, qui ne conviennent qu'à la divinité, & que le vieux Pline prodigue si libéralement à l'univers, *sacer*, *æternus*, *immensus*, *totus in toto*, *imò verò ipse totum*, *infinitus extrà intrà*, *cuncta complexus in se*, *neque genitus*, *neque interiturus unquam*.

Rien ne seroit certainement plus contraire à la vérité de la création que cette idée de Dieu. C'est-là, à propre-

ment parler, le Dieu des Athées, ou le Dieu de ceux qui n'en connoissent point, quoique les Stoïciens aient voulu attribuer à un tel Dieu des qualités & des vertus purement spirituelles, par une contradiction que toute l'éloquence de Cicéron ne sauroit rendre supportable.

Mais il s'en faut bien que les Pythagoriciens aient pensé de cette maniere.

Comment auroient-ils pu confondre leur Dieu, c'est-à-dire l'*Un* avec l'univers, puisqu'ils le croyoient indivisible, immuable, incorporel? Ils ne vouloient pas même convenir qu'il existât, de peur qu'on ne le mît au nombre des choses passageres ou *fluides*, pour parler comme eux, & qui n'avoient pas en elles-mêmes un être permanent. L'idée de l'*Un* & l'idée du monde étoient donc chez eux des idées incompatibles & répugnantes, dont les essences n'avoient rien de commun. Mais s'ils avoient cru que Dieu étoit le monde même, ils n'au-

roient eu aucune peine à concilier ces deux idées, puiſqu'ils les auroient même réunies, & qu'ils n'en auroient fait qu'un ſeul Etre. Ainſi toutes les contrariétés ſur leſquelles Parmenides ſe joue dans Platon juſqu'à la ſaciété & au dégoût du lecteur, ſe ſeroient évanouies d'elles-mêmes, s'il n'avoit pas ſuppoſé qu'il y avoit une énorme diſtance, & pour ainſi dire, un intervalle plus grand que le chaos entre le véritable *Un*, & la matiere dont le monde eſt compoſé.

Allons encore plus loin : ſi ces philoſophes avoient dit ſeulement que Dieu *étoit toutes choſes*, on auroit pu s'y méprendre, & leur attribuer le ſens groſſier de Pline & des Athées ou des Déiſtes matériels. Mais prenons garde, s'il vous plaît, qu'ils joignent ces deux choſes *un & tout*, comme pour renfermer toute leur doctrine dans une antitheſe myſtérieuſe, qui exprime en deux mots l'unité de Dieu dans ſon eſſence, &

l'universalité de Dieu dans son action. C'est par-là qu'ils ont voulu nous faire concevoir, autant que l'humanité le permet, l'idée d'un Etre incompréhensible. Dire seulement que Dieu est l'*Un*, c'eût été nous donner une idée trop abstraite. Dire seulement que Dieu est *toutes choses*, c'eût été nous le représenter sous une image trop sensible, ou même grossiere & dangereuse. Mais dire l'un & l'autre, réunir ces deux idées *Un* & *tout* dans le même sujet, c'est nous faire entendre en même tems quelle est l'essence & quelle est la puissance de Dieu; c'est ménager d'un côté la foiblesse de notre entendement qui s'épuiseroit vainement dans la spéculation de l'*Un*, si l'on n'ajoutoit que l'*Un* est *toutes choses*, & prévenir de l'autre la licenee de notre imagination qui se seroit bientôt fait un Dieu matériel & sensible, si l'on ne lui apprenoit pas que celui qui est *toutes choses* est aussi l'*Un* par essence. Par cette explication je commence à con-

cevoir pourquoi les Pythagoriciens ont réuni dans la définition de Dieu deux idées aussi différentes, ou plutôt aussi contraires que celles d'*Un* & de *toutes choses*. Mais cette antithese si évidemment affectée, cette contradiction apparente que ces philosophes ont recherchée avec tant d'art, ne me présente plus aucun sens raisonnable, s'il est vrai qu'ils aient voulu seulement nous faire entendre par cette expression, que Dieu étoit l'univers, ou que l'univers étoit Dieu. Je ne vois là que la moitié de leur définition. J'y reconnois la propriété d'*être toutes choses* attribuée par les Pythagoriciens à la divinité; mais je n'y apperçois plus cette *unité* mystérieuse, cet *Un* par essence, cet *Un* absolument indivisible, cet *Un* qui ne participe point à l'existence des êtres bornés, en un mot cet *Un* qui seul peut justement être appellé de ce nom.

Il est donc absolument impossible de supposer que ces philosophes aient

confondu l'idée de l'*Un* avec celle de l'univers matériel & insensible. Mais peut-être n'ont-ils voulu faire entendre par cette expression que ce qu'ils appelloient l'*ame du monde.* Voici comme l'auteur des vers orphiques s'exprime :

Ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περινίσσεται.

Virgile s'explique encore plus clairement dans le sixieme livre de l'Enéïde :

Principio cœlum ac terras, camposque liquentes,
Lucentemque globum lunæ, Titaniaque astra,
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem, & magno se corpore miscet.

Tel est donc le second sens qu'on pourroit donner à l'*Unum* & *omnia* des Pythagoriciens. Voyons s'il seroit plus solide que le premier, & jugeons-en par ce parallele de l'ame du monde avec l'*Un.*

L'ame du monde a été produite selon eux, si vous ne voulez pas dire créée, & leur *Un* n'a été ni créé ni produit.

L'ame du monde n'eſt pas ſimple, & ſa compoſition eſt décrite dans les deux Timée. Au contraire la ſimplicité non-ſeulement indiviſible mais incommunicable, eſt le caractere eſſentiel de l'*Un*.

L'ame du monde a commencé, ſelon eux, avec le tems qui exprime ſa durée. L'*Un* a toujours été, ou plutôt l'*Un* eſt toujours, & l'éternité ſeule eſt l'expreſſion de ſa perſévérance dans l'être.

L'ame du monde pourroit être détruite par la volonté de ſon auteur, ſi ſa ſageſſe n'y réſiſtoit pas. L'*Un* ne peut avoir de fin, comme il n'a pas eu de commencement.

Enfin l'univers conſidéré comme un tout, ſuivant les Pythagoriciens & les Platoniciens, ou comme un animal compoſé d'une ſubſtance ſpirituelle qui en étoit l'ame, & de la matiere miſe en ordre qui en étoit le corps, étoit regardé par eux comme un Dieu d'un ordre inférieur, & comme l'ouvrage parfait de l'Etre

parfait. Preuve évidente & démonstrative qui suffiroit seule pour faire voir qu'ils ne confondoient pas l'ame du monde avec la suprême divinité, & que par conséquent le sens de cette expression *Un & toutes choses* qu'ils n'appliquoient qu'au premier Être, ne pouvoit convenir à ce Dieu du second ordre qui étoit l'ame de l'univers, ou l'univers même.

Ne me reprochez-vous point, Monsieur, de m'arrêter trop long-tems à prouver ce que vous m'auriez peut-être accordé de vous-même? Mais attendez, s'il vous plaît, pour en mieux juger, la conséquence que j'en tire.

Si les Pythagoriciens n'ont jamais pensé que Dieu fût la même chose que le monde sensible, s'ils n'ont pas cru non plus que Dieu fût l'ame du monde, de l'univers entier considéré comme composé de corps & d'ame; si ce ne peut-être ni dans l'un ni dans l'autre de ces deux sens qu'ils aient dit que Dieu étoit *Un & toutes cho-*

ses

ses, & si vous les rejettez tous deux avec moi, quelle autre idée attachoient-ils donc à ces paroles, qui certainement avoient un sens dans leur esprit? Je n'en vois plus que deux dont elles puissent être susceptibles.

Ou ils ont voulu dire simplement, que Dieu, quoiqu'*Un* en lui-même & dans son essence, étoit aussi *Tout*, parce que c'est en lui & par lui que nous connoissons *Tout*, parce que c'est lui qui produit, qui anime, qui conserve *Tout*; *Un*, comme je l'ai déja dit, par la simplicité de son essence, *Tout*, par l'immensité de son opération.

Ou ils ont pensé, d'une maniere encore plus abstraite & plus conforme à leurs principes, que Dieu étoit *Un & toutes choses*, non comme étant réellement & par unité de nature, tous les êtres dont le monde est composé, mais parce qu'il renfermoit réellement en lui & contenoit dans son essence les idées de toutes choses, idées

qui en étoient non-seulement le modele & l'archétype, mais la réalité même, tous les êtres particuliers n'en étant que des copies, & comme les ombres instables & passageres, qui pouvoient bien participer à l'existence, mais qui ne partageoient jamais la plénitude de l'Etre, ou si vous le voulez, cette vérité d'Etre qui est le caractere incommunicable de la divinité. Ainsi, suivant cette maniere de penser, l'expression d'*Un* & *toutes choses* convenoit singuliérement & admirablement à l'Etre suprême, qui, renfermant en lui les idées éternelles, & les essences intélligibles de tous les êtres, étoit vraiment *Un* sans cesser d'être *Tout*, & vraiment *Tout* sans cesser d'être *Un*.

Choisissez maintenant entre ces deux sens, Monsieur, j'y consens très-volontiers ; & je ne me ferois point auprès de vous un mérite de ma complaisance, parce qu'il me semble que quelque parti que vous preniez, l'un & l'autre sens confirme-

ra toujours la vérité de la création.

Si vous vous attachez au premier, les anciens philoſophes ont gagné leur cauſe; ils ont penſé, ils ont raiſonné, ils ont parlé comme nous; & comme nous, ils ont reconnu cette grande vérité.

Le ſecond, ſuppoſez que vous le préfériez au premier, ne leur ſera pas moins avantageux.

Si les idées de tout ce qui exiſte ſont immuables, increées, éternelles, & ſi c'eſt par cette raiſon qu'on dit que Dieu, qui les renferme dans ſon eſſence, eſt *Un & toutes choſes*, peut-on concevoir que celui qui d'un côté eſt le *tout-puiſſant*, ſuivant un des premiers axiomes de la très-ancienne philoſophie, & qui de l'autre contient en lui, ou plutôt eſt lui-même l'exemplaire, l'archétype, la réalité même & la vérité de toutes choſes, n'en ſoit pas auſſi la cauſe originaire & le véritable auteur?

Si le monde a été produit par haſard, à quoi ſervent les idées? Par

quel bonheur le hasard les a t-il prises pour regle ?

Si le monde est éternel, & s'il existe de lui-même indépendamment de Dieu, c'étoit en vérité un meuble bien inutile chez la divinité que des modeles de tout ce qui avoit toujours existé indépendamment de son pouvoir, & sans qu'elle eût contribué en rien à lui donner le fond de son être. Dieu auroit eu en lui seulement le plan d'un bâtiment déja fait. Les idées éternelles, increées, essences pures de tous les êtres, ne seroient que les copies & non pas les originaux de toutes choses, & l'essence même de la divinité ne seroit plus que comme une cire molle sur laquelle un monde éternel & indépendant auroit imprimé son image.

Dira-t-on que les idées, dans cette supposition, auroient servi du moins à régler la forme & la nature particuliere de chaque être ? Car c'est à cela peut-être qu'on voudra réduire toute l'opération de la divinité dans

la formation de l'univers. Mais rien ne seroit plus contraire à la nature des idées, suivant le systême des Pythagoriciens & des Platoniciens. Ils n'ont jamais pensé qu'elles ne fussent représentatives, ou pour mieux dire, qu'elles ne fussent les originaux que des formes ou des manieres d'être qui constituent chaque nature ou chaque espece particuliere. Ils les ont regardées au contraire comme le modele des substances les plus générales & de la matiere spirituelle, si l'on peut parler ainsi, comme de la matiere corporelle. C'est ce que Boëce exprime heureusement lorsqu'il dit à Dieu :

. . . . Tu cuncta superno
Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse,
Mundum mente gerens, similique in imagine formas.
Liv. III, v. 6.

Aristote le reconnoît lui-même, quoique peu favorable à la doctrine des idées; & il remarque en plusieurs endroits que les partisans de cette

doctrine les considerent comme le principe de toutes choses.

Tout est donc compris dans les idées, substances, formes, matiere, intelligence, natures générales & natures particulieres. Il n'y en a aucune dont Dieu n'ait l'idée toujours présente, & cette idée en est la véritable essence, comme je ne saurois trop le répéter, parce que c'est le principe fondamental de la philosophie idéale.

Mais ce même principe renferme évidemment & nécessairement la vérité de la création.

En effet, comme il y a au moins une priorité dans l'ordre de la puissance, s'il n'y en a pas toujours une dans l'ordre du tems, entre la cause & l'effet, il y en a aussi nécessairement une entre le modele ou l'archétype d'un ouvrage & l'ouvrage même. Il y en a encore davantage entre un modele éternel par sa nature & une copie qui ne peut être considérée comme éternelle, s'il est vrai qu'elle ne le soit dans ce systême



qu'autant qu'elle participe à l'éternité de l'original. Enfin il y en a infiniment plus entre un modele qui est la plénitude de l'Etre même, & une copie qui n'est qu'une émanation ou un écoulement. Sous quelqu'image que l'on veuille se représenter cette opinion, on y trouvera toujours une dépendance nécessaire, essentielle & démontrée par la chose même, entre l'idée primitive & tout autre être inférieur, qui n'est que l'expression de cette idée. Voulons-nous nous en former une notion aussi correcte que sensible, en supposant même l'éternité de toutes les productions divines? Comparons l'idée à notre pensée, & l'être que représente l'idée à nos paroles. Je pense & je parle; mais je ne parle qu'après avoir pensé. Ma pensée est l'exemplaire, le modele, l'essence même, en un sens, de ma parole; & ma parole est la copie, l'image, l'expression sensible de ma pensée. Il faut nécessairement que l'une précede & que l'autre sui-

ve ; quand je pourrois parler aussi vîte que je pense, il y aura toujours une priorité au moins de cause & de principe dans ma pensée. Mes paroles n'en feront jamais que la répétition, comme la voix précede toujours l'écho, qui ne fait que rendre le son qu'il a reçu, si je puis ajouter encore cette seconde comparaison à la premiere. Il en est de même des idées dans la doctrine de leurs défenseurs ; & vouloir qu'ils n'aient pas regardé tous les êtres comme une émanation de la divinité, c'est soutenir qu'ils ont cru que la copie pouvoit subsister sans l'original, ou indépendamment de l'original, que la parole ne supposoit que la pensée, ou qu'un écho sans voix ou sans aucun son primitif, n'étoit pas une chimere. Cependant il n'y a pas à choisir. Il faut franchir ce pas hardiment, & attribuer une opinion si bisarre, si inconcevable, si contradictoire aux plus grands philosophes de l'antiquité dès le moment qu'on voudra

nier qu'ils aient regardé Dieu comme l'auteur & le créateur de toutes choses, & que c'eſt par cette raiſon qu'ils ont cru en donner une idée ſublime, lorſqu'ils ont dit que Dieu étoit en même tems *Unum* & *omnia.*

Ce n'eſt pas après tout, Monſieur, que dans le fond j'aie peut-être meilleure opinion que vous des anciens philoſophes. Je conviens avec vous qu'on diroit preſque qu'ils n'ont écrit que pour nous faire voir que la *raiſon humaine eſt bien foible dans ceux même en qui elle paroît avoir le plus de force, qu'ils ont touché aux vérités les plus importantes ſans avoir ſu les ſaiſir ; & que les vérités même qu'ils connoiſſoient n'ont ſouvent ſervi qu'à les précipiter plus profondément dans l'erreur.* Ce ſont vos expreſſions, Monſieur, & j'y ſouſcris de tout mon cœur. Mais c'eſt par cette raiſon même que lorſqu'ils parlent bien, & qu'ils s'expliquent d'une maniere qui ne peut s'étendre que ſuivant les idées qui nous ſont connues par la révéla-

tion, je crois reconnoître dans leur diſcours les veſtiges d'une ancienne tradition, toujours plus pure & moins altérée à meſure qu'on remonte plus près de ſa ſource. J'y retrouve donc & j'y ſuis avec plaiſir la trace de ces premieres vérités, de ces vérités fondamentales qu'il importe ſouverainement à l'homme de ne pas ignorer, & dont il eſt peu croyable que Dieu ait laiſſé éteindre entiérement la mémoire chez tous les peuples de la terre à la réſerve des Juifs. Plus vous regardez ces vérités comme étant au-deſſus des forces de l'eſprit humain, plus je me ſens porté à croire qu'il a été digne de la bonté de ſon auteur d'en perpétuer le ſouvenir par une tradition non écrite que les peres tranſmettoient à leurs enfans. Celle de la création paroît s'être conſervée dans l'opinion & dans le langage populaire, & il eſt aſſez vraiſemblable que ſi l'on avoit interrogé ſur ce ſujet les payſans de l'Attique ou les perſonnes les plus ſimples

d'Athenes, ils auroient peut-être mieux répondu que la plupart des philosophes. J'en juge par les poëtes, qui suivent ordinairement les idées du vulgaire, & dans lesquelles on trouve tant de passages où Dieu est représenté non-seulement comme le maître & le modérateur, mais comme le pere & l'auteur de toutes choses. N'est-ce pas même ce qui sert de fondement au reproche que Lucrece fait aux hommes, de regarder Dieu comme le principe de tous les effets dont ils ne sauroient découvrir la cause?

Quorum operum caussas nullâ ratione videre
Possunt; ac fieri divino numine rentur.

Liv. I, v. 154.

Tant il est vrai que dans le fond de notre ame il y a une notion profondément gravée de la toute-puissance de Dieu, notion aussi innée, quoiqu'en dise M. Locke, que celle de Dieu même, qui nous le représente naturellement comme l'auteur de tout, qui nous le fait regarder com-

me la cauſe générale, toujours en état de ſuppléer au défaut des cauſes particulieres, & qui ſouvent a été plutôt obſcurcie que dévoilée par la ſubtilité philoſophique.

Ne cherchons pourtant, ſi vous le voulez, la ſuite de la tradition du grand fait de la création que dans la ſeule nation des philoſophes. Faut-il ſuppoſer un grand nombre de degrés pour en compoſer cette eſpece de ſucceſſion par laquelle elle s'eſt conſervée dans les écoles?

Je l'ai déja dit ailleurs. Noé laiſſa ſans doute ce précieux dépôt à ſes enfans, & par eux il fut porté en Egypte. La mémoire y en fut renouvellée par le ſéjour de plus de deux cens ans que les deſcendans d'Abraham firent dans ce pays. Moïſe qui, ſuivant les livres ſaints, fut inſtruit de toutes les ſciences des Egyptiens, ne leur laiſſa pas ignorer ce qu'il ſavoit lui-même par une tradition domeſtique. C'eſt dans le tems même de ce ſéjour des Hébreux en Egypte,

que des colonies des Egyptiens ont fondé les principales villes de la Grece. C'eſt environ deux ſiecles après Moïſe que les Grecs vont dans le même pays pour y chercher la ſource des anciennes traditions, qui en avoient été apportées chez eux. Les premiers philoſophes qui ont fait ce voyage, ſont ceux qui parlent le plus magnifiquement de la divinité, & c'eſt dans leur école que ſe ſont conſervées les expreſſions les plus ſublimes de la toute-puiſſance de Dieu, de l'immenſe fécondité du premier Etre, & ſur-tout celle dont j'ai tâché de pénétrer le véritable ſens, je veux dire l'*Unum & omnia* des Pythagoriciens, qui regardoient Orphée comme leur premier maître.

Je ne vois donc que les Egyptiens entre Noé & les Grecs, ou ſi l'on veut reſſerrer encore ce milieu dans des bornes plus étroites, entre Moïſe & les Grecs. Voyageons donc à leur exemple en Egypte, & voyons ſi la doctrine des Egyptiens, qui a été

comme le canal par lequel la véritable tradition a pu se répandre dans la Grece, a été tellement altérée dans ce passage, & si infectée par le mélange des fables que cette tradition y ait été entiérement anéantie ; ou si ce n'est pas sans fondement que la sagesse des Egyptiens a été célébrée dans toute la terre, & qu'on a cru que sous des symboles grossiers & sensibles, que le peuple a eu le malheur de prendre pour les choses qu'ils signifioient ; les prêtres de l'Egypte conservoient avec soin les plus grandes vérités, d'autant plus précieuses pour eux, qu'ils se flattoient d'en avoir seuls l'intelligence.

Je laisse à M. Cudworth, & à la nation des critiques, le soin pénible d'examiner, si les livres qu'on nous a donnés sous le nom d'Hermès, ou de Mercure Trimegiste, sont ou entiérement supposés ou seulement interpolés, ou si quand même la supposition de tout l'ouvrage seroit constante, il n'en résulteroit pas toujours

une eſpece de vérité ſur les anciennes traditions de l'Egypte, parce qu'il eſt peu probable que l'impoſteur qui s'eſt caché ſous le nom d'Hermès, ait été aſſez mal habile pour ne pas chercher à donner du moins quelque crédit à ſes ſuppoſitions, en y mêlant des choſes conformes à la doctrine des Egyptiens, afin de faire paſſer le faux à la faveur du vrai, ſuivant la méthode & l'induſtrie ordinaire de ceux qui fabriquent ces ſortes d'ouvrages.

Mais j'avoue 1°. que je ſuis fort frappé de ce que dit Simplicius ſur ce ſujet. Il m'eſt auſſi peu ſuſpect ſur les Egyptiens, que Plutarque me l'étoit tantôt ſur les très-anciens philoſophes, & cela préciſément par la même raiſon. Ce n'eſt point en louant l'Egypte, & par admiration pour l'antiquité; c'eſt au contraire en ſe moquant des Egyptiens, & en inſultant pour ainſi dire à leur crédulité, qu'il atteſte la certitude de leur ancienne tradition. Partiſan de l'opinion d'Ariſtote ſur l'éternité du mon-

de, il s'oppose à lui-même l'autorité du législateur des Juifs, & il rapporte, au moins en substance, les premieres paroles du livre de la Genese, où Moïse explique si clairement & si simplement le fait de la création. Mais comment Simplicius répond-il à cette objection? *Si quelqu'un*, dit-il, *veut conclure de-là que le tems ait commencé, ou qu'il y ait une génération faite depuis un certain tems, qu'il considere que ce n'est là qu'une tradition fabuleuse & tirée des fables d'Egypte*. Il se trompe certainement quand il traite de fable une si grande vérité. Mais c'est par cette raison même que je le crois bien plus volontiers, lorsqu'il atteste le fait de cette prétendue fable, conservée, ou plutôt, selon lui, inventée en Egypte, dont il prétend que Moïse l'a tirée. Simplicius auroit-il pu parler de cette maniere, si tous les savans n'avoient pas été persuadés que l'histoire de la création faisoit partie des fables de l'Egypte? Et en parlant ainsi, que

dit-il autre chose, si ce n'est que l'ancienne Egypte, qui étoit regardée comme une terre fertile en histoires fabuleuses, avoit produit celle de la création avec les autres. Il n'y a donc qu'à changer ici le nom de fable en celui de vérité. Il n'y a qu'à dire que ce n'est pas l'Egypte qui a appris à Moïse le fait de la création, mais que c'est Moïse qui l'a annoncé à l'Egypte, ou qui en a rappellé le souvenir aux Egyptiens; & il résultera toujours du témoignage de Simplicius, qui n'est nullement suspect, que la vérité de la création est si conforme à l'ancienne tradition de l'Egypte, qu'on l'a regardée dans l'antiquité comme une fable qui y étoit née.

2°. Quoique la jeunesse, si je puis parler ainsi des témoins qui déposent en faveur des traditions égyptiennes, comme Simplicius, Porphyre, Eusebe, Iamblique, &c. me jette d'abord quelque défiance dans l'esprit, je suis rassuré néanmoins par le con-

cours & l'uniformité de leurs témoignages; & comme on n'y oppose rien de contraire qui ne puisse être facilement réfuté, je ne puis m'empêcher d'y trouver au moins une grande apparence de vérité.

3°. Je fais une réflexion qui me touche encore davantage. Je vois d'un côté que toute l'antiquité grecque nous assure que c'est de l'Egypte qu'Orphée, que Pythagore & les plus sages des Grecs ont rèçu leur mysteres philosophiques. Je vois de l'autre que ces philosophes ont parlé de Dieu comme du premier principe, de la cause & de l'auteur de tous les êtres. Je vois même que, selon Plutarque, ils étoient frappés de cette idée, qu'ils ne paroissent pas avoir fait attention à aucune autre cause. Je juge donc du sentiment des peres par celui des enfans, & je dis: les Grecs qui n'étoient en effet regardés par les Egyptiens que comme des enfans, ont été chercher la sagesse en Egypte, & ils ont ensuite annon-

cé dans leur pays une doctrine qui a fait cesser, au moins parmi les philosophes, les fables de l'ancienne Grece, ou qui les a fait transformer en allégories. Ne dois-je donc pas reconnoître la source dans les ruisseaux, & attribuer les opinions des disciples à ceux qu'ils ont regardés eux-mêmes comme leurs maîtres ?

4°. Mais au défaut des témoins contemporains, ne peut-on pas dire ici sans figure, que les pierres même parlent en faveur des traditions égyptiennes. Si l'on y trouve les mêmes expressions qu'Orphée, que Pythagore, que Xénophanes, que Parmenides & Platon ont rendues depuis si communes dans la Grece, doutera-t-on que ce ne soit en Egypte que les Grecs les ont apprises, & qu'elles n'y aient eu le même sens que les Grecs leur ont donné ? Vous reconnoissez ici, Monsieur, cette ancienne inscription qui existe encore à présent, & où ces paroles sont adressées à la déesse mystérieuse de l'Egyp-

te: *Tibi Uni, quæ es omnia, Dea Isis.* On y voit les mêmes épithetes d'*Un* & de *toutes choses* appliquées à la divinité. C'étoient sans doute les expressions que la doctrine secrette & profonde des Egyptiens avoit consacrées pour renfermer en peu de paroles une grande idée de la divinité : & c'étoit apparemment par la même raison que les philosophes pythagoriciens étoient si jaloux de ces mêmes expressions qui étoient comme le symbole de leur théologie. Appulée en a fait une longue & magnifique paraphrase : mais elle n'ajoute rien à l'idée que des termes si simples & si énergiques présentent d'eux-mêmes à un esprit attentif.

Il en est de même d'un autre monument encore plus célebre de la même théologie que Plutarque nous a conservé dans son Traité d'Isis & d'Osiris ; je veux dire de cette inscription qu'on lisoit encore de son tems dans le temple de Minerve ou d'Isis à Saïs, & où la déesse disoit d'elle-même :

Je ſuis tout ce qui a été, tout ce qui eſt & tout ce qui ſera, (paroles qu'Empedocles paroît avoir imitées dans le vers que j'ai déja cité) & *aucun mortel n'a jamais pu lever mon voile.*

On ne ſait dans quel ſens l'hiſtorien Hecatée, cité par Plutarque dans le même endroit, a dit que les Egyptiens regardoient Dieu comme étant la même choſe que l'univers. Mais ſi c'eſt cette inſcription mal entendue qui l'a induit en erreur, il eſt aiſé de ſe convaincre qu'elle n'admet point un ſens ſi groſſier, & pour ainſi dire ſi matériel.

C'eſt Iſis, c'eſt une ſeule déeſſe, une perſonne unique que l'on fait parler dans cette inſcription, & ſi l'*Un* que l'on trouve ailleurs n'y eſt pas exprimé, il eſt facile de l'y ſuppléer par l'unité de la divinité qui explique elle-même ſon eſſence.

D'ailleurs, puiſque ce ſont ici les pierres qui parlent & qui rendent témoignage à la vérité, rien n'eſt plus

naturel que d'expliquer une pierre par l'autre. Le marbre de Capoue fait pour la même Isis, & dans le même esprit, contient expressément l'*Un* qui manque dans celui de Saïs ; & l'opposition ou l'antithese d'*Unum* & d'*Omnia* y est clairement marquée. On ne peut pas dire que l'*Un*, surtout quand il est opposé à *toutes choses*, ne signifie pas un être ou une substance indivisible, ce qui est absolument incompatible avec l'idée d'un Dieu qui seroit étendu, & par conséquent divisible, s'il étoit le monde même.

Enfin toute l'antiquité nous assure que le Dieu des Egyptiens étoit un Dieu caché & invisible. Plutarque l'assure lui-même dans plusieurs endroits de son Traité d'Isis & d'Osiris ; & on n'a besoin pour s'en convaincre que de lire simplement l'inscription qu'il rapporte. Que signifie en effet cet air de mystere dont on se sent d'abord frappé en la lisant, ce voile qui couvre la déesse, ce voile *que la*

main d'aucun mortel n'a jamais pu lever? A-t-on beſoin d'un interprete pour entendre ce langage, & pour y reconnoître l'eſſence divine, inacceſſible à l'eſprit humain, impénétrable à des yeux mortels. Ce ſymbole, ou cette figure, s'accorde tellement avec les images & les expreſſions de l'Ecriture ſainte, & elle convient ſi peu à l'univers, toujours expoſé aux regards des hommes, & appellé par cette raiſon *le monde viſible*, qu'il paroît également impoſſible & de trouver le monde matériel & ſenſible dans cette inſcription, & de n'y pas trouver le caractere auguſte de la véritable divinité, inviſible en elle-même, viſible ſeulement dans ſes ouvrages, qui en dépendent tellement pour leur création & pour leur conſervation, qu'on peut dire qu'elle eſt toute en eux comme ils ſont tous en elle.

Je me ſens donc après cela un grand penchant à croire qu'il y a beaucoup de vérité dans les réponſes d'Iamblique à Porphyre ſur la doctri-

ne des Egyptiens, ou après avoir consulté leurs prêtres, il atteste que, suivant leurs anciennes traditions, ils reconnoissent un Dieu incorporel, un premier Etre, source de toute la nature, simple, sans aucun mêlange d'aucun autre être corporel ou spirituel, qui a précédé tous les êtres & toutes les causes, qui contient tout & qui donne tout; unité féconde, de laquelle procede & à laquelle se rapporte la multitude de tous les êtres; enfin pour lever toute difficulté, *qui a produit au dehors la matiere même, en la séparant de l'essence universelle.*

Les sources de l'Egypte ne sont donc pas aussi empoisonnées qu'on pourroit se l'imaginer, en ne considérant que ce culte extérieur & profane, ces superstitions grossieres & honteuses, cette prostitution sans frein & sans pudeur à l'idolâtrie, dont les anciens auteurs, & même les prophetes sacrés nous ont laissé une si affreuse peinture. Faut-il s'en étonner

ner, puiſque le peuple choiſi & la nation ſainte a ſouvent mérité les mêmes reproches que les Egyptiens? Toute chair avoit corrompu ſa voie: mais la corruption, quelque générale qu'elle fût, n'avoit pas entiérement altéré ou perverti l'ancienne tradition. Le peuple avoit pris l'ombre pour le corps, & la figure pour la vérité. Mais le corps n'étoit pas détruit, & la vérité ſe conſervoit ſous la figure, comme ces reſtes précieux de connoiſſance dont parle Ariſtote à la fin du treizieme livre de ſa Métaphyſique, qui ſervent à retrouver les ſciences dans le tems qu'elles paroiſſent perdues. Ne me dites donc point avec Jérémie: *Quid tibi vis in viâ Ægypti, ut bibas aquam turbidam?* Outre que nous ne ſavons pas ſi la dépravation y étoit auſſi générale dans le tems que les premiers Grecs y ont voyagé, il ne parle que du commun des Egyptiens livré ſans meſure au culte des faux dieux. Mais par ce que nous ſavons des traditions ſecrettes des leurs

prêtres, nous voyons qu'il y eſt toujours reſté quelques ſources d'eaux vives, ou plutôt quelques ruiſſeaux dérivés d'une ſource beaucoup plus pure, & qui ont été le canal par lequel certaines vérités eſſentielles & fondamentales ont paſſé des Hébreux aux Grecs. C'eſt de-là, ſelon Proclus, (& pourquoi refuſerions-nous de l'en croire après tout ce que nous venons de voir ?) C'eſt de-là qu'*Orphée avoit tiré* cette opinion que la premiere intelligence avoit produit la *matiere*. C'eſt-là, comme il le dit encore, que Timée de Locres & Platon ſon copiſte ou ſon émule, avoient puiſé la même doctrine. Tous ces rayons différens, toutes ces étincelles de vérité, qui, lorſqu'on les enviſage ſéparément, ne répandent qu'une lueur ſombre & équivoque, forment, quand on les réunit, un corps de lumiere, qui ne permet preſque pas de douter que ſous des images & des expreſſions différentes, la vérité de la création n'ait toujours eu dans le monde des maîtres & des défenſeurs.

J'avoue, Monſieur, que je me plais dans cette idée : vous l'appellerez peut-être la chimere de ma raiſon, ou mon roman de la tradition. Mais je ſens que mon eſprit ou mon imagination s'y repoſe agréablement.

J'aime à répéter ce que dit S. Paul, que *Dieu ne s'eſt jamais laiſſé ſans témoignage.* Les cieux ont toujours raconté ſa grandeur, & le firmament a toujours annoncé ſa puiſſance. Les hommes avertis continuellement par ce grand ſpectacle d'en chercher le véritable auteur, ont-ils pu oublier entiérement ce qu'ils en avoient appris de leurs peres ? Les prodiges étonnans que le bras de Dieu a opérés tant de fois en faveur de ſon peuple aux yeux des Egyptiens & de tous les ennemis d'Iſraël, n'en ont-ils pas rappellé ſouvent la mémoire ? Les Grecs ne conviennent-ils pas avec les Egyptiens, & les Egyptiens avec les Hébreux, dans la notion de l'Etre ſuprême, dans l'idée d'un Dieu auteur, pere & maître de toutes choſes ? Ne s'accordent-ils

pas même dans cette expreſſion abrégée de la divinité, qui nous le repréſente comme *un en toutes choſes ;* expreſſion qui, bien approfondie, renferme tout le myſtere de la création, & qui après tout ne nous dit, à proprement parler, que ce que nous liſons dans les livres ſaints, que *toutes choſes ſont en Dieu*, & que *Dieu eſt tout dans tous*. Les prophetes ſur-tout ſont remplis d'images qui répondent parfaitement à cette expreſſion, & qui ne font que la développer par les figures les plus ſublimes. Parcourons ſeulement le Pſeaume CIII : *La lumiere eſt le vêtement de Dieu. Les cieux ſont les voiles de ſon tabernacle. Son palais eſt le liquide de l'air. Les nuées lui ſervent de char. Il eſt porté ſur les aîles des vents.* Voilà l'explication auſſi noble que ſimple de cette expreſſion, que Dieu *eſt toutes choſes.* Les êtres ſpirituels ne font ſentir leur préſence locale que par leur action locale. Ils ſont où ils agiſſent. Dieu eſt par-tout, & il ne tient qu'à nous

de le voir par-tout, parce qu'il agit *en tout*. C'eſt ce que S. Paul diſoit aux Athéniens: *Nous vivons en Dieu, nous ſommes mûs en Dieu*, en un mot, *nous exiſtons, & nous ſommes en Dieu*. L'Aréopage n'eſt point étonné de toutes ces expreſſions; il n'eſt point ſurpris d'entendre dire à S. Paul, que c'eſt Dieu qui a créé toutes choſes. Il ne s'émeut, il ne lui impoſe ſilence que lorſqu'il l'entend parler de la réſurrection. C'eſt que la premiere vérité lui étoit devenue familiere par les écrits & par les diſputes continuelles des philoſophes; au lieu que les plus habiles d'entr'eux n'ayant porté leurs ſpéculations que juſqu'à la tranſmigrations des ames, ou à la métempſycoſe, l'idée de la réſurrection, ſi contraire à la nature, révolte l'eſprit des Athéniens, & leur fait regarder S. Paul comme un diſcoureur & un conteur de fables, qui ne méritoit plus d'être écouté.

Je ne m'attendois pas, Monſieur, à faire une ſi longue diſſertation ſur

l'*Unum & Omnia* des Pythagoriciens ; & cependant je ſupprime encore un grand nombre de réflexions qu'une imagination ſans doute trop féconde fourniroit à ma plume, ſi ma plume ne ſe laſſoit pas de la ſuivre. Mais il me ſemble que j'en ai aſſez dit, au moins pour juſtifier Plutarque, & pour faire voir que ce n'eſt ni par crédulité, ni par entêtement pour l'antiquité, qu'il a dit que les très-anciens philoſophes, ou ceux qu'il appelle théologiens, n'avoient reconnu qu'une cauſe unique & univerſelle, qui n'étoit autre choſe que l'Etre ſuprême ou la divinité.

Reſpirons un moment en cet endroit, & tâchons, s'il ſe peut, d'égayer une matiere auſſi ſérieuſe qu'importante. Votre modeſtie ou votre diſcrétion ne conviendra peut-être pas de ce que je vais dire. Mais s'il m'eſt permis d'en ôter le voile, ce qui eſt preſque auſſi difficile que de lever celui de la déeſſe Iſis, je m'imagine entrevoir dans le fond de votre ame, que vous

n'êtes pas fort éloigné de penser de moi ce que Velléius dans Cicéron a dit de Chrysippe, qu'en voulant concilier les fables d'Orphée, de Musée, d'Hésiode & d'Homere avec ses opinions sur les dieux, il fait si bien qu'on diroit *que ces anciens poëtes, qui n'y ont pas seulement pensé, aient tous été Stoïciens.* C'est ainsi, dites-vous peut-être en vous-même, que par un autre tour d'imagination, & par des interprétations plus spécieuses que solides, j'ai trouvé le moyen de faire parler ces mêmes poëtes & quelques philosophes qui les ont suivis, comme s'ils avoient tous été chrétiens. Ou si j'étois capable d'en venir aux invectives pour répondre à cette objection, & que je voulusse vous reprocher, de ma part, que vous parlez comme un Epicurien, ce seroit alors que vous prendriez un ton sérieux pour me dire, que tous les discours des poëtes ne sont souvent que des hyperbole, ouvrage d'une imagination échauffée, plus propres à em-

bellir leurs vers qu'à donner aux hommes une juste idée de la divinité; qu'on peut les comparer aux anciens oracles, qui ont dit quelquefois la vérité sans savoir qu'ils la disoient ; que les expressions des philosophes, & ce langage des marbres d'Egypte, dont je suis si frappé, ne sont que des énigmes semblables à ces sphinx que les Egyptiens plaçoient au-devant de leurs temples, énigmes qu'ils n'ont jamais expliquées d'une maniere claire & précise, & que nous entendons peut-être tout autrement qu'ils ne les entendoient eux-mêmes ; qu'enfin tant qu'on ne fera pas voir par des témoignages incontestables, qu'ils ont reconnu formellement que Dieu avoit pu tirer l'être du néant, & faire de rien quelque chose, ce qui suppose ou plutôt qui confirme clairement l'idée de la création proprement dite, on n'aura sur ce sujet que des vraisemblances ou des probabilités, qui seront peut-être démenties par des principes contraires des mêmes phi-

losophes, & sur-tout par ce grand axiome de l'ancienne philosophie, dont les Déistes convenoient avec les Athées, que rien ne se fait de rien, *ex nihilo nihil.*

Voilà donc le dernier degré où il faut que je tâche d'arriver, Monsieur, pour achever de plaider devant vous la cause des anciens philosophes sur la connoissance de la création.

Dieu agit par la seule efficace de sa volonté. C'est le premier degré & le premier pas que j'ai distingué dans le chemin que les anciens philosophes ont fait vers la vérité.

Dieu est non-seulement puissant par sa seule volonté, mais tout-puissant, & son attribut essentiel est de pouvoir tout ce qu'il veut. C'est le second.

Dieu a fait toutes choses, *Un* en lui-même, *Tout* dans ses ouvrages. C'est le troisieme.

Mais comment, ou plutôt de quoi a-t-il fait toutes choses ? Est-ce d'une matiere préexistante & indépendante

de Dieu même ; ou le néant eſt-il devenu fécond entre ſes mains, & eſt-il vrai, ſelon quelques-uns des anciens philoſophes, que de rien il ait tout fait ? Ce ſera le quatrieme degré, ſi je puis parvenir à établir cette vérité par des preuves ſolides.

Je ne choiſirai que les plus fortes, & celles qui me paroîtront au-deſſus de toute contradiction, juſqu'à ce que vous y ayez répondu. Je vous ferai grace par cette raiſon de ce que dit Ariſtote dans ſon livre *de Cœlo*, que *tous les philoſophes tiennent que le monde a été fait*, mais que *les uns le croient éternel, & les autres corruptible*. Il réfute les premiers, en diſant, qu'*on ne peut ſoutenir qu'une choſe ſoit en même tems créée & éternelle*, que *lorſqu'il s'agit de ce que nous trouvons dans pluſieurs choſes ou dans toutes* ; paroles qu'on ne ſauroit guere entendre que de la matiere ou du mouvement, ou de tous les deux : & j'en pourrois conclure, que comme Ariſtote a cru que le mouvement, quoi-

qu'éternel, étoit produit par Dieu; il permet aussi aux autres philosophes de croire, que la matiere est produite par Dieu de toute éternité. Mais je me hâte d'arriver à des argumens plus décisifs.

La même impatience me fera passer légérement sur ce passage de Megasthenes, rapporté par Strabon, où il dit, que la philosophie des Indiens s'accorde en beaucoup d'articles avec celle des Grecs. Les uns disent comme les autres, " *que le monde* a été fait, „ & qu'il peut être détruit, ou qu'il „ est corruptible γεννητὸς καὶ φθαρτὸς, „ que Dieu qui l'a fait & qui le gou„ verne, est répandu ou est présent „ dans tout l'univers. " Vous prétendriez peut-être me fermer d'abord la bouche par la distinction que vous feriez entre la formation du monde & la création de la matiere: car je prévois que vous serez d'assez difficile composition, pour ne rien admettre qui vous paroisse avoir encore quelque chose d'équivoque.

J'infifterai un peu plus fur ce qu'Ariftote dit de Démocrite. Ce dernier philofophe voulant prouver qu'il falloit néceffairement admettre quelque chofe d'éternel pour fauver fans doute fon hypothefe de l'éternité des atomes, fe fervoit, felon Ariftote, de l'exemple des tems, que prefque tous les philofophes regardoient comme n'ayant jamais commencé. Or je demande ici à quels philofophes Démocrite parloit, quand il étoit réduit à employer l'exemple du tems, pour prouver qu'il y avoit quelque chofe qui étoit éternel, & qui n'étoit pas Dieu. N'eft-il pas vifible qu'il falloit néceffairement qu'il y eût alors des philofophes qui cruffent que tout avoit commencé? L'exception de Démocrite prouve la généralité de leur opinion: autrement il auroit combattu contre un phantôme, & fi ces philofophes avoient reconnu quelqu'autre être qui n'eût pas commencé, il n'auroit manqué de leur oppofer l'exemple de cet être fans recou-

rir à l'exemple du tems ; exemple qui cependant n'étoit pas d'un fort grand poids. L'éternité du tems, quand même ces philosophes l'auroient admise en niant l'éternité de tout le reste, ne prouvoit rien contre la création du monde, parce que ces philosophes pouvoient croire que la durée de Dieu même étoit le tems, qui par cette raison n'avoit jamais commencé. Il y a plus : S'ils avoient pris le parti d'abandonner l'éternité du tems, comme Platon qui a osé la nier ; on auroit vu d'un côté Démocrite avec ses sectateurs soutenir ; qu'un être, comme ses atomes, pouvoit être éternel sans être Dieu, & de l'autre, un grand nombre de philosophes dire que toutes choses avoient commencé, à l'exception de Dieu seul, sans cependant qu'il fût arrivé aucun changement dans leur systême, si ce n'est de renoncer à leur opinion sur l'éternité du tems, comme Platon l'a fait dans la suite. Il me semble que ce raisonnement, bien médité, pourroit

être fort avantageux à la cause des anciens philosophes. Mais vous voulez quelque chose de plus qu'un raisonnement.

J'entre donc dans des preuves de fait qui vous paroîtront peut-être plus considérables, & j'y entre par ce passage de l'auteur du livre *du Monde*, auteur qui est au moins très-ancien, & qui pourroit bien être Théophraste, si ce n'est pas Aristote même. Nous voyons au moins qu'Appulée, qui n'a fait presque que le traduire mot pour mot dans son Traité *du Monde*, déclare au commencement, qu'il ne fait que suivre les traces d'Aristote & de Théophraste.

Cet auteur, quel qu'il soit, s'accorde parfaitement avec Plutarque, lorsqu'il dit que c'est une très-ancienne tradition & une opinion transmise par les peres à leurs enfans, *que tout est né de Dieu, & que c'est par Dieu que tout existe pour nous* : paroles qui confirment encore ce que j'ai répété tant de fois, & que je ne saurois trop

redire de la voie par laquelle la vérité de la création s'eſt perpétuée dans le genre humain.

Il établit d'un autre côte ce grand & admirable principe, qu'*aucune nature conſidérée en ſoi, ne ſe ſuffit à elle-même, privée de la conſervation qui vient de Dieu.*

Souffrez donc que je vous interroge encore, Monſieur, & que je vous demande ſi une nature qui ne ſe ſuffit pas à elle-même pour ſe conſerver, peut ſe ſuffire à elle-même pour ſe créer, & ſi un philoſophe qui a cru que nul être ne pouvoit perſévérer dans ſon exiſtence ſi Dieu ne le ſoutenoit continuellement, a pu penſer qu'il y eût un ſeul être qui eût pu ſe donner, ſans Dieu, cette même exiſtence qu'il ne peut ſe conſerver ſans Dieu ? Il n'y a point ici d'exception ni de diſtinction. L'auteur exprime ſa penſée par une propoſition négative univerſelle : *Nulle nature ne ſe ſuffit à elle-même*, nulle nature ne continue d'être ſi Dieu ne la conſerve. Donc

nulle nature n'existe si Dieu ne la crée.

Il ne me seroit peut-être pas impossible de tirer aussi cette conséquence des principes d'Aristote même, & de faire voir que toute la question à son égard se réduit à savoir si Dieu a créé le monde dans le tems ou dans l'éternité; question bien différente de celle de la création considérée en elle-même, & qui est si problématique, suivant les lumieres de notre raison, que si la révélation ne nous avoit éclairés sur ce point qui dépend d'une volonté positive de Dieu, nous pencherions peut-être plus à croire que le monde a toujours été créé, qu'à supposer qu'il a eu un commencement, ou du moins nous trouverions peut-être plus de difficulté à concevoir le dernier qu'à comprendre le premier.

Mais Aristote mérite peut-être d'être examiné séparément sur ce point, comme Platon; & d'ailleurs nous n'en sommes encore qu'aux très-anciens philosophes cités en général par

l'auteur du livre du Monde, comme par Plutarque. Ainsi je ne parlerai ici d'Aristote que par rapport aux opinions qu'il nous a conservées, en faisant mention des philosophes qui l'avoient précédé.

Je passe donc à un autre argument qu'il me fournit en distinguant deux sortes de philosophes, les uns qui ont cru que la matiere étoit corporelle, & les autres qui l'ont regardée comme incorporelle.

Attachons-nous aux derniers, & reprenons d'abord trois principes incontestables dans leur doctrine.

1°. Ils croyoient un Dieu incorporel, un Etre suprême & tout-puissant.

2°. Ils le regardoient comme l'unique auteur & du mouvement de la matiere, & du tems même, qu'ils distinguoient exactement de l'éternité, & qui n'étoit, selon eux, que la mesure du mouvement.

3°. Tout changement d'être ou de maniere d'être, dans leur langage,

comme dans celui d'Ariſtote, étoit appellé *un mouvement.*

Sur ces notions générales, qui n'ont pas beſoin de preuve, & ſur-tout auprès de vous, Monſieur, qu'il me ſoit permis de raiſonner en cette maniere.

La matiere incorporelle dans ſon origine, ſelon ces philoſophes, n'a pu devenir corporelle, comme elle l'eſt à préſent, que par un mouvement, ou ſi vous le voulez, par un changement d'être, qui d'une ſubſtance ſpirituelle en a fait une ſubſtance corporelle.

Dieu ſeul, auteur, ſelon les mêmes philoſophes, de tous les mouvemens ou de tous les changemens d'être, de quelque nature qu'ils ſoient, a pu produire ce changement ou cette tranſmutation plus qu'élémentaire, qui a fait ſuccéder le corps à l'eſprit.

Or, ce changement n'eſt autre choſe que la création même, qui a fait que la matiere, qui n'exiſtoit auparavant que d'une maniere ſpirituel-

le, a commencé d'exifter d'une maniere corporelle.

Donc ces philofophes ont reconnu fous un autre nom & ont feulement exprimé dans un langage différent du nôtre, ce que nous entendons par le mot de création.

Il refteroit, pour lever toute difficulté, de faire voir que ce qu'ils appelloient matiere incorporelle, n'étoit vraiment qu'une idée purement fpirituelle, contenue dans l'effence de la divinité. Mais c'eft ce qui eft dit expreffément dans l'ouvrage de Timée de Locres, comme je l'expliquerai plus amplement, fi j'ai le courage de porter cette difcuffion jufqu'à l'examen du fentiment de Platon.

Je me fuis déja fervi du fyftême des idées pour expliquer l'*Unum & omnia* des Pythagoriciens. Mais j'en ferai ici un ufage encore plus convaincant, felon ma maniere de penfer, pour en former un troifieme argument en faveur des anciens philofophes fur la connoiffance de la création.

Je n'aurai befoin pour cela que des termes mêmes dont Ariftote fe fert pour expliquer en deux mots la doctrine des Pythagoriciens & de Platon fur les premiers principes. C'eft dans le premier livre de fa Métaphyfique, qu'il dit que felon ces philofophes, *les idées font la caufe de tous les êtres, pour être ce qu'ils font, & que la caufe des idées mêmes eft l'Un.* Telle étoit donc leur doctrine, fuivant Ariftote, c'eft-à-dire, l'auteur le plus jaloux de la gloire de Platon, & qui s'en eft fait une de le contredire autant qu'il a pu. Dieu eft la caufe des idées (1), & les idées font la caufe de tous les êtres. Elles font la production éternelle de l'entendement divin, & en même tems le modele efficace de tout ce qui n'eft point Dieu. Or celui qui eft la caufe de la caufe, n'eft-il pas auffi la caufe de l'effet? Le premier moteur n'eft-il

(1) M. le chancelier d'Agueffeau ne fait ici que rapporter les principes de Platon.

pas la cauſe du dernier mouvement, comme de tous ceux qui ſont entre le premier & le dernier ? Celui qui eſt la ſource de l'idée ſpirituelle de la matiere, laquelle produit enſuite la matiere corporelle, n'eſt-il pas auſſi la ſource de cette matiere, d'autant plus que c'eſt toujours l'*Un*, c'eſt-à-dire Dieu, qui applique la cauſe & qui la rend féconde par ſa volonté, ſuivant ces deux vers où Empedocles définit ainſi la divinité :

Ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον,
Φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν.

Aimeriez-vous mieux, en vérité, attribuer aux idées l'honneur de la création, que d'en donner la gloire à l'auteur des idées, qui, dans cette doctrine, doit être appellé la cauſe des cauſes ?

Enfin, quoique tout ce que je viens de dire renferme plus qu'éminemment cette vérité, que *c'eſt de*

rien que Dieu a tout fait, s'il faut néanmoins, pour ôter toute équivoque, trouver encore cette expression même dans les anciens philosophes, il ne sera peut-être pas bien difficile de porter la preuve jusqu'à ce dernier point.

Aristote dans le treizieme livre de sa Métaphysique, & faisant, comme en beaucoup d'autres endroits de ses ouvrages, la critique des anciens philosophes, pour s'élever au-dessus d'eux, dit précisément & à la lettre, qu'il y en a qui *font les êtres de ce qui n'étoit pas*, ou du *néant*, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ποιοῦσι τὰ ὄντα. Mais il explique cette doctrine avec bien plus d'étendue dans le discours qu'il a fait sur Xénophanes. Il y combat les sentimens de ce philosophe, que je soupçonne, non sans beaucoup d'apparence, qu'il entendoit mal, ou qu'il expliquoit peut-être plus mal qu'il ne l'entendoit selon lui, « Xé„ nophanes prouvoit que *toutes cho*„ *ses* étoient l'*Un*, ou que l'*Un* étoit

„ *toutes choſes*, " parce qu'autrement il s'enſuivroit qu'il y auroit des *êtres faits de rien*. Dans cette ſuppoſition, qu'il ſeroit fort aiſé de mieux expliquer qu'Ariſtote, mais dont il ne s'agit pas ici d'examiner le véritable ſens, il dit qu'il y auroit des philoſophes qui ne ſeroient pas effrayés d'une telle conſéquence, & qui " *adop-*
„ *teroient bien plus volontiers l'hypo-*
„ *theſe de l'être tiré du néant* ou *fait*
„ *de rien, qu'ils ne ſe porteroient à*
„ *croire qu'il n'y a pas pluſieurs êtres.*
„ *On ſoutient fortement de leur part*,
„ ajoute Ariſtote, *que ce qui n'eſt*
„ *point, peut exiſter, quoiqu'il y ait*
„ *auſſi pluſieurs êtres qui ne ſont pas*
„ *faits de rien*, c'eſt-à-dire, qui ſont
„ formés d'un autre être. *Et ce ne*
„ *ſont pas*, dit-il, *des aventuriers qui*
„ *ont tenu ce langage. C'eſt une partie*
„ *de ceux qui ont eu la réputation de*
„ *ſages;* " c'eſt ce qu'on a appellé depuis philoſophes. " *Héſiode*, ſans
„ aller chercher plus loin, *ne dit-il*
„ *pas que le cahos a été le premier pro-*

„ *duit avant toutes choses, ensuite la* „ *terre & l'amour. Tout le reste,* „ selon lui, *a été produit ou formé* „ *de ces premiers êtres. Mais ces pre-* „ *miers êtres ont été faits de rien;* „ τὰ δ' ἄλλα φησὶ γενέσθαι. ταῦτα δ' „ ἐξ οὐδενός. Beaucoup d'autres encore „ disent que rien n'est (c'est-à-dire, „ *n'est* de soi-même, n'a *l'être néces-* „ *saire*) *mais que tout a été fait, vou-* „ *lant dire que de ce qui n'étoit pas, a* „ *été fait tout ce qui est.*" Enfin il observe vers la fin du même discours, qu'il y avoit plusieurs philosophes qui croyoient que *le cahos d'Hésiode* n'est autre chose que *le vuide*, ou l'espace *qu'il a fallu créer avant toutes choses, pour être la place ou le lieu des corps.*

Puisque nous parlons ici du cahos, j'avoue, Monsieur, que j'attends avec impatience que vous disiez, *fiat lux.* Car jusques-là je me sentirai fort porté à croire que le prétendu axiome de l'ancienne philosophie, *rien ne se fait de rien*, n'a pas été universellement admis par tous les philoso-

phes,

phes, & qu'il y en a un grand nombre qui ont ſoutenu, comme ce dernier paſſage d'Ariſtote le marque ſi clairement, qu'il étoit poſſible que l'être ſortît du néant, que ce qui n'étoit pas devînt ce qui eſt, en un mot, que de rien Dieu en fît toutes choſes; & parler ainſi, n'eſt-ce pas reconnoître ouvertement la vérité de la création?

Je ne ſuis point ſurpris après cela qu'Hieroclès, que Porphyre, qu'Iamblicus, que Plotin aient déclaré ſi nettement que la matiere étoit l'ouvrage de Dieu, & s'ils ont ajouté qu'il la produiſoit éternellement; ils ont reconnu au moins qu'elle étoit créée & dépendante de l'Etre ſuprême. Ils avouoient donc la vérité de la création, & il ne reſtoit plus que de diſputer avec eux, comme avec Ariſtote, ſur le tems de la création.

Que direz-vous encore de Séneque, qui, quoique récent par rapport à la grande antiquité des philoſophes dont j'ai parlé dans cette let-

tre, peut être regardé au moins comme l'écho d'une tradition beaucoup plus ancienne que lui?

Au commencement de ses *Questions naturelles*, il donne une idée générale des différentes opinions des philosophes sur le monde & sur la divinité. Il fait l'éloge de la métaphysique qui a pour objet des matieres si élevées, & il met au nombre de ses avantages, le don de connoître la mesure & les bornes de chaque être, de savoir *jusqu'où s'étend le pouvoir de Dieu, s'il forme la matiere* dont il veut faire ses ouvrages, *ou s'il se sert d'une matiere qu'il trouve déja existante, si l'idée précede la matiere, ou si la matiere précede l'idée. Materiam ipse sibi formet, an datâ utatur, utrum idea materiæ priùs superveniat, an materia ideas?* Il ne propose point ces doutes comme des questions nouvelles, il ne se fait point honneur de les avoir imaginées; il n'en parle que comme des objets communs & ordinaires de la métaphysique, comme

du ſujet ancien & perpétuel des diſputes philoſophiques. Pouvoit-il donc atteſter plus clairement que la création de la matiere même étoit un point agité entre les philoſophes ; & ſi cela eſt, peut-on ſoutenir, qu'ils n'en aient eu aucune connoiſſance ?

Il me ſemble donc, Monſieur, que dans ma quatrieme propoſition, ou dans le quatrieme degré d'une diſcuſſion que vous m'avez fait entreprendre, je marche encore plus que dans les degrés précédens, au moins à la lumiere d'une très-grande vraiſemblance ; & pour les réunir tous dans une récapitulation abrégée, la ſeule eſpece de peroraiſon qui fut permiſe à l'Aréopage, je dois dire, en finiſſant mon apologie des très-anciens philoſophes, qu'il réſulte de cet examen de leur doctrine, que les plus ſages & plus éclairés d'entr'eux ont connu :

1°. Que Dieu agit par la ſeule efficace de ſa volonté.

2°. Que ſa volonté eſt toute-puiſ-

ſante, & qu'il peut tout ce qu'il veut.

3°. Que c'eſt Dieu qui a fait toutes choſes, c'eſt-à-dire, le monde intelligible comme le monde ſenſible.

4°. Que c'eſt de rien que Dieu a tout fait, créateur de la matiere comme de la forme, auteur de l'être même comme des manieres d'être.

Je devrois à préſent paſſer au ſecond âge que j'ai diſtingué d'abord dans la philoſophie, &, pour répondre pleinement à votre queſtion, expliquer le ſentiment de Platon, y ajouter même par ſurcroît celui d'Ariſtote, & examiner enfin ſi l'argument négatif que vous tirez du ſilence de beaucoup d'auteurs anciens eſt auſſi puiſſant qu'il vous l'a paru d'abord; mais je ſuis fort las d'une matiere qui m'a mené beaucoup plus loin que je ne le croyois, & vous devez l'être encore plus que moi: il eſt donc tems, & c'eſt même y penſer trop tard, il eſt tems de finir une lettre dont la longueur énorme ne

peut être excuſée, que parce que c'eſt le fruit de mon loiſir, & qu'elle a ſervi ou d'occupation ou d'amuſement à ma ſolitude. Je la comparerois volontiers à ces corbeilles des ſolitaires de la Thébaïde, qui n'étoient bonnes que parce qu'elles les occupoient, & qu'on jettoit au feu après les avoir faites. Je ſerois tenté d'y jetter en effet ma lettre, ſi je n'eſpérois qu'elle m'attirât de meilleures choſes de votre part. Je l'acheverai au moins dans le même eſprit avec lequel je me ſuis engagé dans cette diſſertation. Ne croyez donc pas, Monſieur, que je veuille encore rien affirmer ſur la queſtion que j'y ai traité. Je n'ai prétendu, comme je l'ai déclaré pluſieurs fois, que ſoutenir devant vous la cauſe des meilleurs philoſophes de l'antiquité. Vous en êtes le vrai juge par l'étendue & la ſupériorité de vos connoiſſances; vous ne l'êtes pas moins par mon conſentement & ma ſoumiſſion auſſi volontaire que raiſonnable. Si j'ai

paru quelquefois dans le progrès de mon raisonnement prendre un ton plus affirmatif, & parler comme un homme persuadé, ce n'a été que pour donner plus d'essor à mon esprit, & plus de force aux argumens que je vous ai proposés. J'ai fait à-peu-près comme Glaucon & Adimante dans la république de Platon. Ils embrassent d'abord une opinion contraire à celle de Socrates, & la soutiennent de toutes leurs forces pour lui donner lieu de les mieux instruire, ne disputant que pour être plus solidement réfutés, & ne cherchant dans ce combat, comme Socrates le dit ailleurs de lui-même, que le plaisir de mieux sentir dans leur défaite toute l'évidence de la vérité. C'est précisément ma disposition, Monsieur; elle vous montrera au moins toute l'estime dont je suis remplis pour vous, & je n'ai pas besoin de vous dire après cela que personne ne peut être à vous plus véritablement & plus parfaitement que moi, &c.

LETTRE IV.

Sur le second livre de l'Anti-Lucrece; où l'on traite de L'ESPACE & du VUIDE.

J'AVOIS continué de faire sur le reste de ce livre des notes semblables à celles qui précedent, mais à mesure que je faisois des notes, & encore plus lorsque je les ai relues, il s'est présenté tant de difficultés à mon esprit sur le fond de la matiere même, qu'avant que d'aller plus loin, je crois les devoir proposer à l'auteur, parce qu'elles le porteront peut-être ou à passer beaucoup plus légérement sur le *vuide*, ou à le traiter d'une autre maniere.

Je prends donc d'abord la liberté de lui faire cette interrogation même, & de lui dire:

Istud inane quid est?

Qu'est-ce que ce *vuide* qu'il combat?

C'eſt ce qu'il faudroit définir exactement en cet endroit, & il me ſemble que ce ſeroit chez ſes adverſaires même qu'il devroit en chercher la définition pour n'attaquer que ce qu'ils ſoutiennent véritablement.

Quand je parle de ſes adverſaires, j'entends par-là les Epicuriens modernes, c'eſt-à-dire, les Gaſſendiſtes & les Anglois. Les premiers ſur-tout ſe vantent de n'être que les fideles interprêtes d'Epicure ſur ce qui regarde le vuide; & les uns comme les autres ſont les véritables ennemis de l'auteur; quoique ſon poëme porte le nom d'Anti-Lucrece, je ſuis ſûr néanmoins que ce n'eſt ni à Lucrece ni à Epicure qu'il en veut. Il y a longtems que leur converſion eſt déſeſpérée; on n'attaque ici les morts que pour inſtruire les vivans ou pour les réfuter, & l'on ne peut le faire ſolidement ſans entrer dans leur penſée qu'ils ſoutiennent avoir été celle d'Epicure & de Lucrece. Ce dilemme auquel on revient pluſieurs fois dans

l'Anti-Lucrece, & qui se réduit à dire, que le vuide ou l'espace ne peut être que *aut Deus*, *aut corpus*, *aut nihil*, pour en conclure qu'il faut nécessairement que le vuide ne soit rien, n'embarrasse nullement les nouveaux Epicuriens; il semble même qu'on les mette dans leur fort quand on leur fait cette objection. L'espace, selon eux, n'est rien de réel; ils ne le regardent que comme la simple négation de toute substance corporelle; c'est, à proprement parler, ce que les mathématiciens appellent une *quantité négative*. Ce n'est ni une substance ni un accident. Ils n'entendent par cette expression que l'intervalle ou la distance qui est entre deux corps ou entre deux faces intérieures du même corps, si on le suppose creux. Il n'est point nécessaire, dans leur principe, qu'il y ait une matiere ou quelque chose de réel dans cet intervalle; on peut faire abstraction de toute étendue corporelle entre deux corps, & la nier même absolument, sans cesser de con-

cevoir qu'ils font éloignés l'un de l'autre, & fans qu'il foit plus difficile d'en mefurer la diftance. Ceux qui mefurent celle de faturne au foleil, font-ils la moindre attention à la matiere qui eft entre ces corps céleftes ? Cependant, felon les Cartéfiens même, la feule marque de la diftinction réelle des chofes, eft que l'on peut penfer à l'une fans penfer à l'autre, & nier la premiere de la feconde, ou la feconde de la premiere; je puis penfer à l'efprit fans penfer au corps, & penfer au corps fans penfer à l'efprit; je puis nier de l'efprit les propriétés du corps, & réciproquement nier du corps les propriétés de l'efprit; donc l'efprit & le corps font réellement diftincts & féparés. C'eft la démonftration même de Defcartes, & les Gaffendiftes l'appliquent à la diftance ou à l'efpace comparé avec la matiere.

Nous penfons, difent-ils, à la diftance fans penfer à la matiere. Nous nions même la matiere de la diftance, c'eft-à-dire, que nous pouvons la fup-

poſer détruite & anéantie entre deux corps, ſans perdre pour cela l'idée de la diſtance; donc cette idée & celle de la matiere ſont des idées réellement diſtinguées : à la vérité nous ne pouvons concevoir la matiere, ſans qu'il s'y joigne une idée de diſtance, parce que la matiere eſt étendue, & que dans toute étendue il y a toujours deux ou pluſieurs points diſtans l'un de l'autre; mais ce n'eſt plus une diſtance ſimple que nous conſidérons en ce cas, c'eſt une étendue corporelle qui ne peut jamais être regardée comme une même choſe avec la diſtance ſimple dès le moment que nous pouvons ſuppoſer l'anéantiſſement ou la non-exiſtence de l'une, ſans ceſſer de concevoir l'autre : mais quel eſt donc ce genre d'être que nous concevons ſans concevoir aucune ſubſtance? C'eſt la queſtion qui eſt ſouvent répétée dans l'Anti-Lucrece. Il ne faut point donner la torture aux Epicuriens modernes pour les obliger à y répondre; ils avouent d'eux-mê-

mes que ce n'eſt aucun être, que l'eſpace n'eſt rien en genre de corps, & que c'eſt ſans doute un néant de matiere; mais ils ſoutiennent que c'eſt quelque choſe en genre de diſtance, ou ce qui revient au même, qu'ils conçoivent deux corps comme diſtans & éloignés l'un de l'autre, quoiqu'il n'y ait rien de réel entre deux. Si vous leur demandez comment ils peuvent concevoir ce qui n'eſt pas, ils vous répondront qu'ils ne peuvent à la vérité le concevoir par une idée poſitive, mais qu'ils le conçoivent négativement, de la même maniere que vous concevez l'ombre comme une privation de lumiere, le repos comme la négation du mouvement, en un mot, comme tous les hommes du monde entendent ce qu'ils diſent lorſqu'ils prononcent le mot de *néant*. Voilà le précis de leur doctrine, & il me ſemble que c'eſt là ce qu'il faudroit répondre à la queſtion:

Iſtud inane quid eſt?

Mais ſi c'eſt là en effet la notion

qu'ils attachent au terme de vuide ou d'eſpace, eſt-il bien néceſſaire de s'attacher à prouver, comme on le fait dans l'Anti-Lucrece, que l'eſpace ne peut exiſter de lui-même? L'eſpace, ſuivant cette idée, n'eſt qu'un pur néant, & l'on n'a jamais demandé ſi le néant eſt créé, s'il exiſte ou n'exiſte pas de lui-même; l'auteur le marque aſſez dans le vers 243, Liv. II, & dans les vers ſuivans.

Vacuum fateor non eſſe creatum;
Quidquid enim nihil eſt, per ſe nihil eſſe neceſſe eſt.
. . . . . etiam immortale fatebor;
Nam qui deſineret, quod nunquam cœperit eſſe?
Immenſum hoc ſenſu; menſurâ nam caret omni,
Quod nihil eſt.

Ainſi cette ironie, avec laquelle on dit que l'eſpace ſeroit une eſpece de Dieu auquel il ne manqueroit que l'intelligence, parce qu'on le ſuppoſe immenſe, éternel, exiſtant par lui-même, ne paroîtra-t-elle point plus poétique que philoſophique, ſi on la compare avec la notion ſimple du vuide à laquelle les partiſans d'Epicure ſe réduiſent?

Je ne fais fi cette même notion ne rend pas auffi inutile tout ce que l'on dit fur ce qu'il eft impoffible de diftinguer le haut & le bas dans le vuide, fur ce qu'un atome ne pourroit jamais achever de parcourir des efpaces infinis, fur la diftinction des deux parties de l'efpace, dont l'une feroit occupée par les atomes, pendant que l'autre demeureroit entiérement vuide, fans que l'on pût dire laquelle des deux feroit la plus grande, il n'y a certainement ni *haut* ni *bas* dans le néant. Dire qu'un corps s'y meut ou qu'il y eft mu, c'eft ne dire autre chofe fi ce n'eft qu'il ne rencontre aucun corps dans fon mouvement; décrire ou déterminer la longueur de fa route, c'eft obferver feulement la diftance qui eft entre ce corps confidéré dans le premier inftant de fon mouvement, & le même corps confidéré lorfqu'il arrive au terme de fa courfe ou dans tel autre point que l'on juge à propos de remarquer. Ce qu'il parcourt n'eft rien, c'eft-à-dire, qu'il

n'eſt porté ſur aucune autre matiere, mais ſon mouvement n'en eſt pas moins réel; on le compare encore une fois avec lui-même de diſtance en diſtance pour juger du chemin qu'il a fait, à-peu-près comme notre oreille compare le ſon qui n'eſt déja plus, avec le ſon qui la frappe actuellement & juge de leur diſtance, ou ce qui eſt la même choſe, de l'accord que l'un forme avec l'autre. On répondra de la même maniere à la queſtion que l'auteur fait ſur les deux parties de l'eſpace, l'une vuide, l'autre occupée par les atomes: on ne peut pas dire qu'une des parties du néant ſoit plus grande que l'autre; mais les corps entre leſquels on ſuppoſe qu'il n'y a aucune matiere, peuvent être plus ou moins éloignés.

La plupart de ces queſtions pourront être très-bien placées dans le livre de l'Anti-Lucrece, où l'auteur traite des atomes; mais elles paroiſſent étrangeres à la queſtion du vuide ou de l'eſpace dès le moment qu'on

n'entend par ce terme qu'un néant ou une négation de matiere.

Il est aisé encore de répondre, par une définition si simple, à tout ce que l'on dit dans ce second livre, pour faire voir qu'il faut que l'espace ait des parties distinctes & séparées, que l'une de ces parties n'est pas l'autre, & que celle qui est occupée par le soleil est différente de celle que la terre remplit. Il me semble que ces raisonnemens ne m'embarrasseroient pas beaucoup si j'avois entrepris de défendre la cause d'Epicure; je me tiendrois toujours fermement attaché à mon principe que le vuide n'est rien; je dirois que toutes ces objections tombent d'elles-mêmes, parce que le néant n'a point de parties, & qu'ainsi on ne sauroit m'obliger à dire pourquoi ces parties, qu'on veut lui donner, sont rangées dans un ordre plutôt que dans un autre; j'ajouterois que c'est comme si l'on me demandoit s'il y a des unités dans le *zero*, & pourquoi une de ces prétendues uni-

tés n'eſt pas l'autre; cependant ce zero, qui n'a aucunes parties, c'eſt-à-dire, aucunes unités, & qui n'eſt qu'une négation de tout nombre, a la force de changer la valeur des nombres, en marquant, pour ainſi dire, leur diſtance de l'unité: il en eſt de même, dirois-je, de cet autre zero de matiere, je veux dire du vuide qui n'en eſt qu'une entiere négation, & dans lequel on ne peut non plus diſtinguer aucunes parties. Le néant fait l'office d'une multitude de zero par rapport à la diſtance des corps, non qu'il ſoit en lui-même quelque choſe de réel, mais parce qu'il eſt toujours poſſible de placer pluſieurs corps où il n'y a rien, de même que d'écrire des nombres au lieu des *zero*, & que c'eſt par cette poſſibilité d'interpoſer une longue ſuite de corps, par cette capacité de tout recevoir, qui eſt la ſeule propriété du néant; que l'on meſure la diſtance qui eſt entre deux corps entre leſquels il n'y a aucune matiere, de la même maniere qu'on

juge de la diſtance qui eſt entre un million & l'unité par les zero qui repréſentent les nombres qu'on pourroit mettre en leur place. Je m'égare peut-être trop long-tems dans cette comparaiſon du vuide avec le zero; mais qu'elle ſoit bonne ou mauvaiſe, j'en reviens toujours à ſoutenir, en bon Epicurien, qu'on ne peut jamais me demander la cauſe de la différente ſituation des parties de l'eſpace, puiſque je ſoutiens que l'eſpace eſt un pur néant, qui par conſéquent ne peut avoir aucunes parties.

Je ſuis beaucoup plus touché de la comparaiſon des nombres & du tems avec l'eſpace, que des raiſonnemens précédens. Celle du tems qui a un ſi grand rapport avec le lieu, me plaît d'autant plus que Lucrece a été obligé de reconnoître que le tems n'exiſte point par lui-même, & qu'on ne peut le mettre qu'au rang des modes ou des accidens.

Tempus item per ſe non eſt, ſed rebus ab ipſis
Conſequitur ſenſus tranſactum quid ſit in ævo.

Liv. I. v. 460.

Mais après tout, une comparaiſon n'eſt pas une preuve métaphyſique; & il y a même une différence eſſentielle entre le tems & l'eſpace. Le tems eſt un mode inſéparable de la ſubſtance, ou plutôt c'eſt la ſubſtance même conſidérée en tems qu'elle perſévere dans ſa durée; on ne ſauroit penſer au tems ſans penſer à un autre qui continue d'exiſter; & il eſt impoſſible de ſuppoſer d'un côté, que tout être ſoit anéanti, & de l'autre, que le tems ſubſiſte encore. Il n'en eſt pas ainſi de l'eſpace ſuivant l'idée que les Epicuriens en ont: ils le détachent de toute ſubſtance: il n'eſt point néceſſaire, ſelon eux, de penſer à la matiere pour concevoir l'eſpace, ni de la ſuppoſer exiſtante. Au contraire, moins on y penſe & plus on conçoit l'eſpace parfaitement, puiſqu'il n'eſt qu'une négation abſolue de la matiere. Le tems a donc le véritable caractere d'un mode, parce qu'on ne peut le concevoir ſans penſer, au moins confuſément, qu'il y a une

ſubſtance exiſtante dont il eſt le mode ; mais on ne trouve point ce caractere dans l'eſpace : on peut y penſer ſans ſuppoſer aucune matiere exiſtante, de même qu'on peut penſer au néant ſans ſuppoſer qu'il y ait aucun être qui exiſte ; & comme il feroit abſurde de dire que le néant eſt un mode de l'être, on ne peut pas prétendre non plus que l'eſpace, conſidéré comme une ſimple négation de matiere, ſoit un mode de la matiere. Au contraire, comme il n'y a point de diſtinction plus grande & plus réelle que celle du néant & de l'être, il faut dire, ſuivant les principes des défenſeurs d'Epicure, qu'il n'y a rien de plus oppoſé que l'eſpace & la matiere, puiſque l'un eſt l'excluſion ou la négation de l'autre. C'eſt donc là le principe que l'on doit attaquer dans l'Anti-Lucrece ; voilà le point fixe & le véritable nœud de la difficulté. Il s'agit de prouver qu'il n'eſt pas poſſible que deux corps ſoient diſtans l'un de l'autre, ſans qu'il y ait de la ma-

tiere ou de l'étendue corporelle entre les deux. Tant qu'on ne démontrera point cette proposition, la comparaison même ne sera nullement décisive : il se peut faire que le tems soit un mode de l'être spirituel ou matériel, & que l'espace ne soit au contraire que la négation de la matiere au lieu d'en être une propriété. Je puis au moins conserver un doute sur ce sujet, jusqu'à ce qu'on me prouve le contraire ; & mon doute ne sauroit cesser tant qu'on me dira seulement que le vuide n'est rien, puisque c'est précisément ce qui le forme. Je tire encore cette conséquence des mêmes réflexions, que la réponse qu'on fait au grand argument des Gassendistes sur la supposition de l'air anéanti par la puissance de Dieu entre les quatre murailles d'une chambre, ne satisfait pas pleinement à la difficulté. On retorque l'argument contre ces philosophes, & on leur demande ce qui arriveroit si Dieu anéantissoit l'espace qui resteroit, selon eux, entre les

quatre murs après que Dieu auroit détruit l'air ou toute autre matiere qui y étoit auparavant, & l'on en conclut que, comme dans le cas de la destruction de l'espace même, les Gassendistes seroient obligés de reconnoître que les murs se toucheroient nécessairement, n'y ayant plus entr'eux aucune distance, ils doivent avouer aussi que dans le premier cas, c'est-à-dire, celui de la destruction de l'air, les murs se joindroient de la même maniere, parce qu'il n'y auroit plus rien qui le séparât.

Je sens combien ce tour est ingénieux, & j'en ai été charmé dans une premiere lecture; mais après l'avoir relu & m'être rendu meilleur Epicurien que je ne l'étois naturellement, je crains qu'on n'y fasse deux réponses presqu'aussi spécieuses. On supposera d'abord ces deux propositions certaines sur la toute-puissance de Dieu : l'une, que Dieu peut faire tout ce qu'il peut vouloir, c'est-à-dire, tout ce qui ne renferme point une ré-

pugnance ou une contradiction absolue & évidente : l'autre, que comme Dieu ne sauroit vouloir en même tems deux choses absolument contradictoires, tous les théologiens conviennent qu'il est aussi permis de dire, sans blasphême, qu'il ne les peut pas faire, sa toute-puissance n'étant autre chose que l'efficacité même de sa volonté.

Il est aisé, dira-t-on, d'appliquer ces deux propositions à la réponse de l'auteur, pour faire sentir combien il y a de différence entre les deux cas qu'il propose.

Espace & distance, c'est précisément la même chose.

Or, il est évidemment contradictoire de supposer, que toute distance soit détruite entre deux corps, & de supposer en même tems que ces deux corps demeurent encore distans. C'est anéantir & conserver la distance dans le même instant & entre les mêmes corps, c'est vouloir qu'une chose soit & qu'elle ne soit pas, exemple qu'on

choisit ordinairement pour exprimer ce qu'il n'est pas possible que Dieu fasse, parce qu'il n'est pas possible qu'il le veuille; c'est cependant ce qui arriveroit si Dieu pouvoit vouloir que dans le même moment il y eût & il n'y eût pas de distance entre les mêmes corps. Ainsi ou Dieu ne détruira point la distance qui est entre les quatre murailles d'une chambre, ou s'il la détruit, il fera nécessairement qu'elles se touchent entiérement; car qu'est-ce que mettre de la distance entre des corps? c'est les éloigner: qu'est-ce qu'en ôter la distance? c'est les approcher: & il est évidemment impossible que deux corps s'éloignent & s'approchent en ligne directe dans le même instant. Par conséquent, diront les Gassendistes, le cas que l'auteur de l'Anti-Lucrece imagine contre nous, se réduit à une impossibilité vraiment métaphysique. En est-il de même du cas de la destruction de l'air ou de toute autre matiere qui est entre les quatre murs

murs d'une chambre ? Nullement. Dieu peut détruire cet air, cette matiere, & conserver en même tems les murs dans leur premiere situation. L'esprit humain n'apperçoit aucune répugnance, aucune contradiction évidente dans cette supposition ; il ne s'agit point pour cela de détruire & de conserver en même tems la distance, de faire qu'une chose soit & ne soit pas dans le même instant ; anéantir l'air & le faire exister tout ensemble, ce seroit certainement une opération contradictoire qui seroit l'effet de deux volontés contradictoires sur le même objet qu'on ne peut jamais admettre dans Dieu ; mais anéantir l'air & conserver les murs dans la place où ils sont, ne suppose aucune contradiction ni dans l'opération, ni dans la volonté de Dieu ; ce sont deux objets différens qui sont l'objet de deux volontés & de deux actions différentes : l'une, par laquelle Dieu détruit l'air, l'autre, par laquelle il conserve

les murs dans l'état où ils sont. Conçoit-on une liaison nécessaire, absolue, métaphysique, entre la volonté de détruire l'air & celle d'approcher & de réunir les murs? Peut-on démontrer cette liaison, & faire voir qu'il répugne à la volonté, & par conséquent à la puissance de Dieu, d'anéantir l'air & de conserver les quatre murailles d'une chambre dans leur situation? Par quels argumens pourroit-on prouver métaphysiquement cette répugnance; & si on ne sauroit y parvenir, peut-on rétorquer contre les Gassendistes l'argument qu'ils fondent sur le cas de la destruction de l'air qui est entre ces quatre murailles, & leur demander ce qui arriveroit dans le cas de la destruction de l'espace? Ces deux cas n'ont rien de commun, & leur disparité est évidente; le dernier renferme une répugnance, une contradiction, une impossibilité métaphysique: le premier n'en renferme aucune, & c'est par conséquent sans aucun fondement

ſolide qu'on veut y mettre des bornes à la toute-puiſſance de Dieu.

Je prévois encore une autre réponſe des Gaſſendiſtes, plus courte & non pas moins embarraſſante que la premiere. Ils demanderont ce que l'on veut dire quand on leur objecte que Dieu pourroit anéantir tout l'eſpace qui eſt entre les quatre murailles d'une chambre. Anéantir l'eſpace, c'eſt anéantir le néant même, puiſque, ſelon eux, l'eſpace n'eſt pas autre choſe; mais il n'y a qu'une maniere poſſible d'anéantir le néant, c'eſt de créer l'être: il en eſt de même que dans l'algebre; ôter ou retrancher une quantité négative, c'eſt mettre ou ajouter une quantité poſitive. Ainſi ſuppoſer que Dieu anéantiſſe l'eſpace qui eſt entre quatre murailles, c'eſt ſuppoſer que Dieu y crée une étendue réelle; & ſi cela eſt, bien loin que dans le cas de la deſtruction de l'eſpace, les quatre murs doivent ſe réunir, ils ſeront au contraire mieux affermis que jamais dans leur diſtance,

puisque ce ne sera plus un espace pur & vuide de matiere qui les séparera ; ce sera au contraire une étendue vraiment réelle & vraiment corporelle. Ainsi, diront les Gassendistes, de quelque côté que l'on envisage les deux cas de la destruction de l'air & de la destruction de l'espace, il y a entre ces deux cas une si énorme différence, qu'on ne peut jamais argumenter de l'un à l'autre, ni rétorquer contre les défenseurs du *vuide*, l'objections qu'ils font aux partisans du *plein*.

Il me reste, pour épuiser toutes mes difficultés sur ce qui regarde le vuide en général, de remarquer ici que l'auteur ne répond point à deux objections principales des nouveaux Epicuriens, dans lesquelles cependant ils paroissent mettre toute leur confiance : voici la premiere.

Le philosophe Archytas demandoit autrefois, si un homme qui se trouveroit à l'extrémité de l'espace, ne pourroit pas étendre le bras au-

delà ou alonger un bâton ? Lucrece fait une queſtion à-peu-près ſemblable ſur la ſuppoſition d'une fleche qui partiroit de la derniere ligne de l'eſpace ; l'objet de ces philoſophes étoit de prouver que l'eſpace n'avoit point de bornes, & les Epicuriens modernes ſe ſervent du même argument, quoique d'une maniere un peu différente, contre les partiſans du plein. Ils demandent donc ſi un homme placé à l'endroit où le monde finit, pourroit avancer la main ou tirer une fleche au dehors ; ſi vous leur dites qu'il ne le pourroit pas, ils vous répondent, quelle eſt donc la force qui l'en empêche, il n'y a que le rien ou le néant au-delà du monde, ſi le monde eſt fini ; & le néant a-t-il une force de réſiſtance non-ſeulement comme la matiere, mais plus que la matiere même, pour arrêter le mouvement de la main ou de la fleche ? Si vous prenez le parti de ſoutenir que le monde eſt infini, donc, diſent-ils, on ne peut exclure le vuide ou l'eſpace, tel

que nous le concevons, sans être réduit à avouer, que le monde est nécessairement infini; je dis *nécessairement*, & je le dis après eux; car si Dieu peut créer un monde fini, il peut en créer un second qui ne toucheroit le premier qu'en un seul point, ou qui ne le toucheroit même en aucun; n'y auroit-il pas alors un espace absolument vuide entre ces deux mondes? Quand même Dieu n'en créeroit qu'un, ne faudroit-il pas toujours convenir que sa derniere surface & sa circonférence extérieure seroit comme enveloppée dans le vuide? Ne pourroit-on pas élever deux perches sur cette surface qui seroient réellement distantes l'une de l'autre, quoiqu'il n'y eût rien de réel entr'elles? Donc, disent les Epicuriens modernes, ou l'on doit admettre la notion d'un espace sans matiere, ou il faut soutenir que le monde est actuellement infini, sans qu'il ait été possible à Dieu de le créer fini, sans qu'il puisse même anéantir la moindre

partie de celui qu'il a créé ; car que ſeroit-ce qu'un infini dont on pourroit retrancher une partie ; & il faudroit bien, ſi cela étoit poſſible, qu'il n'y eût que du vuide dans la place qu'occupoit auparavant la partie qui auroit été anéantie. Le fini bornera donc la puiſſance de Dieu ; il pourra le plus, & il ne pourra pas le moins : il pourra créer & anéantir l'infini, il ne pourra ni créer ni anéantir le fini ; & ſa parole féconde, qui ſeule a créé l'univers, ſera trop foible pour produire un pied cube d'étendue, s'il ne veut produire que ce ſeul pied cube ; elle pourra auſſi, d'un ſeul mot, anéantir le monde entier, mais les forces lui manqueront quand il s'agira d'en détruire un ſeul pied cube ; c'eſt ce que les Gaſſendiſtes prétendent qu'on ne peut dire ſans blaſphême, & il faut avouer que la propoſition préſente d'abord à l'eſprit, *in ſenſu obvio*, quelque choſe de malſonnant & de capable d'offenſer les oreilles pieuſes. Elle mérite bien au

moins qu'on l'explique; & une objection qui réduit les défenseur *du plein* à avouer une pareille conséquence, ou à soutenir qu'il seroit impossible à un homme, placé à l'extrémité d'un monde fini, d'étendre la main au dehors, ne doit pas être dissimulée, si l'on ne veut pas donner lieu aux Gassendistes de triompher du silence de l'auteur, & de dire que s'il n'a pas répondu à cette difficulté, c'est parce qu'il est impossible d'y bien répondre. Cela n'est pas si facile en effet: on ne peut y réussir qu'en démontrant que l'hypothese du vuide ou d'un espace, sans matiere, renferme une répugnance ou une contradiction aussi réelle & aussi évidente que celle d'un triangle sans angle, ou d'un cercle sans rondeur. Il ne s'agit donc pas seulement de faire voir qu'on peut se passer du vuide pour expliquer le mouvement & les autres phénomenes de la nature, il est question de prouver par des raisons métaphysiques que le vuide, tel que les

nouveaux Epicuriens le suppofent, eft abfolument impoffible; fans cela on ne fait rien contre le fond de leur fyftême. Et tout ce que l'on pourra conclure d'une explication plaufible du mouvement dans le plein, c'eft qu'il y a deux hypothefes de phyfique qui ont chacune leurs avantages & leurs inconvéniens; l'une, qui ne connoît que le *plein*, l'autre, qui admet le mélange du vuide; l'une pourra être plus vraifemblable que l'autre, je fuppofe même que ce fera celle du *plein*; mais elle ne fera jamais véritablement démontrée tant que l'on pourra conferver encore quelque doute fur la poffibilité du vuide. Si quelqu'un peut donner au public une démonftration fi difficile, c'eft fans doute un génie auffi élevé que celui de l'auteur, mais ce ne fera auffi que par-là qu'il pourra triompher également des nouveaux & des anciens Epicuriens. Une autre objection, ou plutôt une nouvelle maniere de confidérer l'efpace dont l'auteur n'a pas non plus

jugé à propos de parler, se tire de l'opinion de quelques philosophes anglois, qui ont avancé que le lieu ou l'espace n'étoit autre chose que l'immensité divine, aussi éternelle par conséquent & aussi infinie que Dieu même. L'absurdité de cette pensée auroit dû la faire périr dans le lieu de sa naissance; mais comme elle a passé la mer & infecté quelques esprits de ce pays-ci, on pourra desirer de trouver dans l'Anti-Lucrece une réfutation courte & précise, qui fasse sentir tout le ridicule d'une pensée si bisarre, enfantée d'abord par l'abus de la subtilité scholastique, & embrassée favorablement par des esprits aussi amateurs de la singularité que les Anglois, qui méprisent tout ce qu'ils entendent, & qui prendroient volontiers l'obscurité au lieu de l'évidence pour la marque de la vérité. On dira peut-être que cette opinion n'a rien de commun avec la réfutation de Lucrece, qui ne reconnoissant point de véritable Dieu, n'avoit garde de penser que

l'espace infini fût la même chose que l'immensité divine ; mais comme la pensée des Anglois est fort capable d'obscurcir l'idée de la divinité, & de favoriser le Spinosisme encore plus dangereux que l'Épicuréisme, on ne peut point la regarder comme étrangere au dessein de l'Anti-Lucrece, qui est de soutenir la cause de la religion contre les Epicuriens & les mauvais philosophes ; il sera même fort aisé d'y faire entrer naturellement & en peu de mots cette derniere question, en faisant voir à quelle extrêmité ont été réduits ceux qui ont voulu prendre le parti du vuide dans ces derniers tems, puisqu'ils ont été obligés de le regarder comme une partie de la divinité, & de le confondre avec l'immensité divine.

Mais pendant que je prends la liberté d'exiger de l'auteur qu'il ne laisse aucune des objections de ses adversaires, je me reproche depuis long-tems à moi-même d'en dissimuler une que l'on peut me faire sur

tout ce que je viens de dire. On dira peut-être que je n'entends pas bien Epicure, ou plutôt Lucrece son interprête, qui n'ont point cru que le vuide ou l'espace ne fût autre chose qu'un pur néant, & qu'ils l'ont considéré comme quelque chose de réel, comme une étendue positive, mais pénétrable; qu'ainsi tout ce que l'on dit dans l'Anti-Lucrece sur l'éternité, l'immensité, l'indépendance du vuide ou de l'espace, sur la distinction du *haut* & du *bas* dans le vuide, sur la différence, sur la situation de ses parties, sur la comparaison des nombres & du tems avec l'espace, sur le pouvoir que Dieu auroit de le détruire, de l'anéantir entre les quatre murailles d'une chambre, a une juste application au véritable systême d'Epicure & de Lucrece, parce qu'ils ont supposé que l'espace avoit une réalité au moins d'extension qui devoit le faire mettre au nombre des êtres, quoique cette extension ou cette étendue ne fût pas impénétrable à la matiere.

Il semble en effet que ce soit là l'idée de l'espace que l'on ait eu principalement en vue dans le second livre de l'Anti-Lucrece ; il y a quelques expressions figurées dans le poëte que l'on combat, qui peuvent donner lieu de lui attribuer cette pensée, & j'avoue même qu'autrefois, lorsque j'entendis lire & que je lus le second livre de l'Anti-Lucrece, je me formai confusément une idée à-peu-près semblable du systême d'Epicure par rapport à l'espace ; mais l'âge, les réflexions, une lecture plus attentive de Lucrece, & plus que tout cela, le loisir dont je jouis dans ma solitude, m'ont mis en état de méditer plus profondément sur cette matiere. Je ne sais si mes secondes pensées valent mieux que les premieres ; mais plus j'approfondis cette notion du vuide ou de l'espace considéré comme une étendue réelle pénétrable, plus je me sens frappé de ces trois réflexions que je soumets néanmoins au jugement de l'auteur.

L'une, que cette idée, de quelque maniere qu'on l'envisage, est absolument incompréhensible, & qu'ainsi il est bien difficile de l'attribuer à des philosophes qui avoient autant d'esprit & de clarté dans l'esprit qu'Epicure & Lucrece.

L'autre, qu'il y a des passages formels dans le dernier qui rejettent & qui excluent totalement cette idée, sans laisser même la liberté de douter qu'il ne l'ait condamnée.

La derniere, qu'il est encore plus certain qu'aucun de ses nouveaux disciples ne la lui attribuent, & que toute l'école des *Inanistes*, si je puis me servir de cette expression, faisant profession de suivre sur ce point le sentiment de son maître, enseigne constamment que l'espace n'a rien de corporel ni de réel, & que ce n'est qu'une négation absolue de matiere; c'est ainsi qu'ils entendent & qu'ils expliquent Epicure & Lucrece, dont le sens, quand il seroit incertain & équivoque en lui-même, devient

comme fixé & déterminé par l'interprétation de leurs sectateurs.

Je dis en premier lieu que l'idée de l'espace, considéré comme une étendue réelle pénétrable, est une idée absolument incompréhensible; tout ce que nous concevons est esprit ou corps. Epicure & Lucrece n'auroient pas admis cette distinction, puisqu'ils n'admettoient aucune substance spirituelle, & qu'ils ne connoissoient rien de réel que ce qui étoit corps; mais quand même ils auroient pensé comme nous sur ce sujet, il est évident qu'ils ne pouvoient pas croire que l'espace fût ce que nous appellons un esprit, qui ne leur auroit servi de rien pour l'explication du mouvement des corps & de leur différente densité ou rareté, uniques fondemens de l'hypothese du vuide. Par conséquent, si l'espace avoit quelque chose de réel dans leur sentiment, ils ne pouvoient le considérer que comme corporel; or tout ce qui est corps, tout ce qui est ma-

tiere, eſt regardé comme abſolument impénétrable par les Epicuriens comme par les autres philoſophes ; c'eſt ce qui fait dire à Lucrece :

Nec tali ratione poteſt denſerier aër
Nec ſi jam poſſet, ſine inani poſſet, opinor,
Se ipſe in ſe trahere, & partis conducere in unum.

Liv. I. v. 396.

Ainſi, ſelon Epicure & Lucrece, tout ce qui eſt réel, eſt corporel, eſt impénétrable. Donc, ſelon Epicure & Lucrece, l'eſpace ne peut jamais être ~~une~~ étendue réelle pénétrable ; réel ou corporel & pénétrable, ſont deux idées, ſelon eux comme ſelon nous, entiérement incompatibles & directement oppoſées. Donc il eſt évidemment impoſſible de ſuppoſer qu'ils aient cru que l'eſpace fût réellement ou corporellement étendu. Or, ſi ce n'eſt pas là l'idée qu'ils ſe formoient de l'eſpace, ils n'ont pu le conſidérer que comme une négation totale de matiere, c'eſt-à-dire comme le néant même, & par conſéquent tous les raiſonnemens que l'on fonde

fur la fuppofition d'un efpace qui auroit quelque chofe de réel, ne prouvent rien contre Epicure ou contre Lucrece.

J'ai dit, en fecond lieu, que le dernier a expliqué clairement fa penfée fur ce point, que non-feulement fes principes généraux, mais la lettre même de fes écrits, prouvent qu'il a rejettée toute idée de l'efpace confidéré comme une étendue réelle & pénétrable, & il ne faut que ce feul paffage de Lucrece pour établir cette vérité :

Principio quoniam duplex natura duarum
Diffimilis rerum longè conftare reperta eft,
Corporum atque loci, res in quo quæque geruntur ;
Effe utramque fibi per fe, puramque neceffe eft :
Nam quacumque vocat fpatium, quod inane vocamus ;
Corpus eà non eft : quà porro cumque tenet fe
Corpus, eà vacuum nequaquam conftat inane.
Liv. I. v. 504.

Lucrece, dans ces vers, oppofe directement & totalement le corps à l'efpace & l'efpace au corps ; chacune de ces deux chofes doit être, felon

lui, entiérement à elle *pure* & exempte du mélange de l'autre;

Esse utramque sibi per se, puramque necesse est:

& il en conclut lui-même que par-tout où il y a du vuide il n'y a point de corps, & que par-tout où est le corps, il n'y a point de vuide; pourroit-il marquer plus clairement que le vuide ou l'espace est une privation, une absence totale de corps ou de matiere, c'est-à-dire du seul être qu'Epicure & Lucrece reconnoissent, & par conséquent que l'espace & le néant sont précisément la même chose; on ne doit donc pas dire, & c'est une remarque qui m'avoit échappé de faire en son lieu, que le vuide ou l'espace soit pénétrable par le corps, il faudroit pour cela que l'espace demeurât dans le lieu ou entre le corps; mais Lucrece dit précisément le contraire:

Quà porro cumque tenet se
Corpus, eà vacuum nequaquam constat inane.

Ainsi quand on dit que les corps pé-

netrent l'eſpace, cette expreſſion réduite à ſa juſte valeur, ne ſignifie autre choſe, ſi ce n'eſt qu'un corps peut être placé où il n'y avoit rien auparavant. Il n'y a donc aucune différence ſur la notion de l'eſpace entre les anciens & les nouveaux Epicuriens, & ils paroiſſent l'avoir tous conſidéré de la même maniere, c'eſt-à-dire, comme une négation, comme un pur néant de matiere ou de corps.

Mais, comme je l'ai dit en troiſieme lieu, quand même il ſeroit vrai qu'on pourroit douter du véritable ſentiment d'Epicure & de Lucrece ſur ce ſujet, ne ſuffiroit-il pas que tous leurs partiſans l'entendiſſent comme je viens de l'expliquer, pour engager l'auteur de l'Anti-Lucrece à attaquer ces anciens philoſophes dans le même ſens dans lequel leurs diſciples en ſoutiennent la doctrine; il ne conviendroit pas ſans doute à un auteur ſi élevé en toutes manieres, & encore plus par ſon génie & par ſes talens que par ſa naiſſance & par ſa

dignité, de combattre une chimere; c'eſt-à-dire une idée entiérement inconcevable qu'on tireroit avec peine de quelques expreſſions ambiguës de Lucrece, au lieu d'attaquer Epicure, Lucrece & leurs ſectateurs modernes dans leur fort, c'eſt-à-dire dans l'opinion qu'ils avouent ſur le ſujet de l'eſpace, & qu'ils ſoutiennent avoir été celle des chefs de leur ſecte philoſophique. Il ne s'agit point ici, comme je l'ai dit en commençant cette eſpece de diſſertation, il ne s'agit point de réfuter ou de confondre Epicure ou Lucrece, il s'agit d'inſtruire & de convaincre les philoſophes récens qui ont fait revivre leur doctrine; ce ſont eux qu'on attaque ſous le nom d'Epicure ou de Lucrece: il faut donc les attaquer dans le ſens qu'ils attribuent à ces deux philoſophes. Que ſerviroit-il d'avoir vaincu Epicure en le combattant dans un ſens dans lequel il n'a point de défenſeur, & de laiſſer ſubſiſter l'Epicuréiſme moderne en ſon entier, c'eſt,

à-dire, le ſeul qui puiſſe être dangereux, s'il eſt vrai qu'il le ſoit dans l'hypotheſe du vuide, telle qu'elle eſt expliquée par Gaſſendi, par Bernier & par M. Newton. Je forme ici ce doute, parce qu'en effet je ne ſais s'il n'eſt pas aſſez indifférent pour l'intérêt de la religion de rejetter ou d'admettre l'opinion du vuide, telle que ces auteurs la ſoutiennent. Eſt-il bien néceſſaire pour prouver l'exiſtence de Dieu, ſa puiſſance, ſa providence & ſa profonde ſageſſe dans l'ordre par lequel il conſerve l'univers, de faire voir que l'eſpace ou le vuide des Gaſſendiſtes eſt une chimere? A la vérité, ſelon eux, l'eſpace n'eſt point créé; mais le néant l'eſt-il, & l'auteur ne s'eſt-il pas moqué en quelque maniere, dans un endroit que j'ai déja cité plus haut, de ceux qui voudroient lui donner un créateur? Il en eſt du vuide comme de l'ombre; ſi l'on veut parler correctement, on ne dira pas que Dieu l'ait créée, on pourra dire ſeulement qu'il en eſt la

cause, mais négativement, c'est-à-dire, en ne répendant pas la lumiere; ainsi de même que l'ombre n'est que l'absence ou la négation de la lumiere, le vuide n'est aussi que l'absence ou la négation de toute matiere; & comme Dieu, pour ne point ôter l'ombre, n'a qu'à ne pas donner la lumiere; ainsi pour ne pas ôter le vuide, Dieu n'agit que comme cause négative en ne produisant aucun corps, & s'il en crée seulement deux qui ne se touchent pas, en voilà assez pour avoir une idée complette de ce que les nouveaux Epicuriens appellent espace, parce qu'il y aura distance & négation de matiere entre ces deux corps: or que peut-on trouver dans cette supposition qui soit contraire aux idées de la religion & à l'autorité de l'Etre suprême? Tant qu'il n'y a rien de réel entre ces deux corps, peut-on craindre qu'on ne dise qu'il y a un être qui existe indépendamment de Dieu? Son opération est nécessaire sans doute pour la création, pour la

conſervation, pour la forme & le mouvement de tout être; mais le néant peut-il jamais en être l'objet, ſi ce n'eſt négativement, en tant que Dieu ne le fait pas ceſſer en créant l'être? Que l'on combatte donc avec force ceux qui ſuppoſent une matiere éternelle & préexiſtante dont le haſard aura formé le monde, ou à laquelle Dieu n'aura fait que donner l'ordre & l'arrangement. Que par cette raiſon l'on attaque les atomes d'Epicure qui les ſuppoſent éternels & indépendans de la divinité, c'eſt ce qui n'eſt pas moins digne du zele que des lumieres ſupérieures de l'auteur de l'Anti-Lucrece; mais en vérité eſt-il bien important pour la défenſe de la religion qu'on nie ou que l'on affirme que le rien ou la négation de toute matiere puiſſe ſe trouver entre deux corps, à quelque diſtance qu'ils ſoient l'un de l'autre? C'eſt ſur ces ſortes de queſtions que l'on peut dire avec l'Ecriture: *Deus tradidit mundum diſputationi eorum.* La cauſe du

plein & celle de la religion sont deux causes absolument distinctes & séparées ; il peut se trouver des athées qui croient que tout est plein, & il y a des philosophes très-religieux & très-convaincus de l'existence de Dieu, qui admette le mélange du vuide. L'auteur de l'Anti-Lucrece rend lui-même justice sur ce point, avec son équité ordinaire, à Gassendi & à quelques autres philosophes. La religion n'est donc point obligée d'entrer dans la querelle du vuide, & l'on peut être non-seulement déiste, mais très-bon chrétien en le supposant.

Je vais même encore plus loin, & je demanderois volontiers, s'il est avantageux à la religion d'en faire dépendre les preuves, au moins en partie, d'une question aussi obscure & aussi difficile à résoudre, par des démonstrations métaphysiques, que celles de l'espace tel que les Gassendistes l'expliquent ; ne vaudroit-il pas mieux réunir toutes les forces de la saine

ſaine philoſophie pour combattre l'ennemi commun, je veux dire les athées, ſans leur laiſſer le plaiſir malin de remarquer la diviſion qui regne entre les bons philoſophes, même ſur le ſujet de l'eſpace, & s'attacher uniquement à faire voir que les preuves de l'exiſtence de Dieu, qui eſt le fondement de toute religion, ne dépendent en aucune maniere de cette queſtion, parce que quelque parti qu'on prenne à cet égard, il faut toujours reconnoître également que la création, la forme, l'ordre & le mouvement de la matiere, en un mot, tout ce qu'il y a de réel dans la nature, ne peut être que l'ouvrage d'une ſageſſe ſuprême & d'une puiſſance ſans bornes.

Il eſt tems de finir des réflexions qui m'ont mené beaucoup plus loin que je ne le croyois lorſque je les ai commencées, & de tâcher d'en tirer quelque fruit par rapport à l'ouvrage qui en a été le ſujet, & dont je deſire le ſuccès plus que l'auteur même ne

le peut faire. Il me ſemble que ſi ces réflexions lui paroiſſent dignes de ſon approbation, il a deux partis à prendre ſur ce qui regarde la queſtion du vuide ou de l'eſpace.

Le premier eſt de donner d'abord une notion claire & préciſe du ſens que les Epicuriens attachent à cette expreſſion, de la combattre enſuite de toutes ſes forces, en retranchant tous les raiſonnemens qui ne peuvent ſervir qu'à réfuter la chimere d'une étendue réelle pénétrable, & en ſe réduiſant aux preuves métaphyſiques, ſi l'on en peut trouver de bien convaincantes pour démontrer l'impoſſibilité d'un eſpace qui ne ſeroit que le néant même, & faire voir qu'il eſt abſurde de ſuppoſer que deux corps ſoient diſtans ſans qu'il y ait rien entre l'un & l'autre : il faudroit après cela répondre ſolidement aux objections des défenſeurs du vuide, principalement à celles qu'ils tirent de la toute-puiſſance de Dieu, ſoit pour la deſtruction de la matiere qui eſt entre

les quatre murailles d'une chambre, ſoit pour la production de pluſieurs mondes qui ne ſe toucheroient pas, ou qui ne ſe toucheroient qu'en un point. Ce ſeroit après cela qu'on pourroit parler de l'opinion des Anglois qui confondent l'eſpace avec l'immenſité divine, pour faire voir à quelles abſurdités on eſt réduit quand on veut ſoutenir l'hypotheſe du vuide. Voilà ſans doute un grand deſſein, pénible & difficile dans ſon exécution, mais qui par ſa difficulté même n'en ſera que plus digne des lumieres & des talens de l'auteur.

Le ſecond parti qu'il peut prendre eſt beaucoup plus ſimple & moins embarraſſant que le premier. Ce ſeroit de paſſer fort légérement ſur la queſtion du vuide, faire voir qu'il ne peut être que de deux choſes l'une, ou une étendue réelle pénétrable, ce qui eſt abſurde & incompréhenſible, ou une négation & un pur néant, ce qui n'eſt guere plus aiſé à concevoir: car qu'eſt-ce qu'un néant auquel on

eſt obligé de penſer toutes les fois que l'on penſe à un être très-réel, je veux dire à la matiere qu'on ne peut concevoir, ſans concevoir en même tems de l'eſpace & de la diſtance? Qu'eſt-ce qu'un néant étendu, & dont par conſéquent on ne peut ſéparer l'idée de celle de l'étendu? En un mot, qu'eſt-ce qu'une négation qui a toutes les propriétés de l'être qu'elle nie, qui eſt longue, large, profonde, meſurable, diviſible, figurable, mobile même, ſi elle ſe trouve au-dedans d'un corps qui ſe meut & tellement ſemblable à la matiere ou à l'étendue, que la définition d'un pareil néant eſt la définition de l'être même auquel on l'oppoſe? Que ſert d'agiter des queſtions toujours dangereuſes ſur la toute-puiſſance de Dieu? On convient qu'il ne ſauroit vouloir, & par conſéquent qu'il ne ſauroit faire en même tems deux choſes contradictoires: mais ſi la matiere & l'eſpace ſont préciſément la même choſe comme l'unité de leurs

idées & de leurs propriétés le démontre, n'eſt-il pas évidemment contradictoire de détruire la matiere, & de conſerver l'eſpace dans le même lieu? ou de ſuppoſer qu'il puiſſe y avoir de l'eſpace où il n'y a point de matiere? Enfin pourquoi admettroit-on dans la nature le mêlange de ce qu'on veut faire paſſer pour un pur néant? En ſera-t-on plus avancé pour prouver que le monde peut exiſter de lui-même ſans la volonté & l'opération d'un Etre tout-puiſſant? Le néant deviendra-t-il un principe actif & efficace? Il ajoute au contraire une nouvelle difficulté au ſyſtême de l'impiété, non-ſeulement par l'obſcurité & les contradictions qu'il renferme, mais parce qu'il eſt impoſſible d'expliquer pourquoi des corps que le vuide ou le néant environnent de toutes parts & qui ne peuvent recevoir aucune impulſion, ſont déterminés au mouvement plutôt qu'au repos: car qu'eſt-ce que la peſanteur qu'on leur attribue, ſinon un mouvement

qui les porte vers nous ou vers ce qui est ſous nos pieds ; le vuide ne ſert donc qu'à former un nouveau nœud dans le ſyſtême d'un monde indépendant de la divinité : bien loin d'en être le dénouement, c'eſt peut-être ce qui a fait que, quoique les ſens favoriſent l'opinion du vuide, elle paroît néanmoins plus nouvelle parmi les philoſophes que celle du plein. Il n'y a qu'à lire le premier livre de Lucrece pour être convaincu que tous ceux qui ont précédé Leucippe & Démocrite rejettoient abſolument le vuide ; auſſi n'a-t-il été imaginé par ces deux philoſophes & ſoutenu par Epicure, que parce qu'ils n'ont pas eu aſſez d'eſprit pour expliquer le mouvement, la denſité ou la rareté des corps ſans y admettre un mélange de vuide ; c'eſt ce qui conduiſoit naturellement l'auteur de l'Anti-Lucrece à l'explication du mouvement dans le plein, & des cauſes de la dureté ou de la molleſſe, ou de la fluidité des différens corps. Je regarde-

rois volontiers cette seconde partie comme le sujet principal du livre où il traite du vuide, & je croirois que l'on pourroit ne faire que couler sur la premiere, bien moins susceptible que la seconde du langage de la poésie. Je m'imagine même que l'auteur fera d'autant plus d'impression sur l'esprit de ses lecteurs dans la premiere, qu'il la traitera d'une maniere plus serrée & plus rapide; mais je finirois toujours ces deux parties, c'est-à-dire le second livre par cette réflexion générale, que la question du vuide ou de l'espace est une matiere sur laquelle l'esprit humain peut subtiliser à l'infini, qu'il est facile d'y faire des objections, encore plus de les rétorquer; mais qu'heureusement les erreurs dans lesquelles on peut tomber sur ce sujet, sont des erreurs innocentes par rapport à la religion; puisque soit qu'on admette ou qu'on rejette le vuide, il faut toujours reconnoître un premier principe, une cause unique & universelle, un Etre

créateur, conservateur, moteur & maître souverain de l'univers; que c'est par cette raison que l'auteur de l'Anti-Lucrece n'a pas cru devoir suivre les partisans du vuide dans tous les détours & les replis de leur subtile philosophie, parce que le principal ou plutôt l'unique objet de son ouvrage, est d'établir l'existence de Dieu & la spiritualité de notre ame; s'ils les reconnoissent comme lui, ils ne sont point ses véritables ennemis; s'ils ne les reconnoissent pas, il a d'ailleurs dequoi les confondre dans ce qu'il dira sur la matiere & sur la substance spirituelle, sans m'amuser plus long-tems à disputer sur le néant, dont certainement on ne peut tirer aucun argument, soit pour combattre ou pour établir l'existence de Dieu & la spiritualité de notre ame. Tels sont les deux partis qu'il me semble que l'auteur peut prendre sur la question du vuide; j'avoue que mon penchant me porteroit à préférer le dernier, peut-être comme un paresseux

qui n'aime pas les querelles ; mais, après tout, qu'y a-t-il à gagner dans celles où les hommes se partagent sur les premiers principes, & où l'on ne peut presque qu'interprêter leur conscience, sans avoir des raisons à leur opposer qui soient d'une évidence victorieuse ; parce que, pour avoir ce caractere, il faudroit qu'elles pussent remonter plus haut que les premiers principes même ; & si une querelle de cette nature est non-seulement pénible & difficile à soutenir, mais encore inutile & superflue par rapport au véritable objet qu'on se propose dans un ouvrage ; n'y a-t-il pas autant de prudence pour le moins que de paresse à ne pas s'y engager ?

J'aurois à présent beaucoup d'autres observations à faire sur la seconde partie du même livre, c'est-à-dire, sur la résistance de la matiere, sur la cause de la dureté ou de la fluidité des différens corps, sur la possibilité du mouvement des corps célestes dans le plein, sur la force centripete, en un

mots, ſur les principaux endroits où l'auteur de l'Anti-Lucrece attaque ouvertement M. Newton ; mais je crains d'ennuyer trop long-tems un auteur ſi reſpectable, & j'ai déja peut-être à me reprocher d'avoir abuſé de mon loiſir pour troubler le ſien. J'attendrai ſes ordres qui me ſerviront d'excuſe avant que de lui envoyer cette ſeconde partie de mes remarques.

LETTRE V.

Sur le mouvement des planetes, & de leur force centripete & centrifuge, &c.

JE m'attache d'abord à ce qu'on dit ſur la réſiſtance de la matiere, & ſur la cauſe de la dureté des corps, depuis le vers 772 juſqu'au vers 806 ; & j'avoue que j'y trouve de très-grandes difficultés.

Je ne m'arrête point à une espece de contradiction qui m'avoit frappé dans une premiere lecture, entre le vers 774, où il semble qu'on attribue une résistance naturelle à la matiere.

Omnis materies propriâ nam mole resistit,

& le vers 780, où l'auteur lui refuse au contraire toute force de résister.

Materies, ut iners, haud per se motibus obstat:

Je suppose que dans le premier passage ce sont les adversaires de l'auteur que l'on fait parler, au lieu que dans le dernier, c'est lui-même qui parle & qui explique son véritable sentiment. Peut-être néanmoins seroit-il à desirer que cette distinction fût plus clairement & plus grossiérement marquée; mais ce qui m'occupe véritablement l'esprit, c'est le fond de la doctrine même; je veux dire, cette paresse profonde, cette *inertie* absolue qu'on attribue à la matiere, sans lui laisser aucune force de résistance. Je ne prétends pourtant pas prendre parti sur cette question; j'ai encore

moins envie de le prendre contre l'auteur ; mais je crois pouvoir lui représenter au moins que le sentiment qu'il soutient n'est pas du nombre de ces vérités si claires, si évidentes, si généralement reconnues de tous les hommes, qu'il suffise de les proposer pour les faire recevoir.

Il est vrai que la matiere, considérée d'une maniere abstraite sans aucune détermination actuelle au repos ou au mouvement, est dans une entiere impuissance de se donner l'un ou l'autre à elle-même, & l'auteur a raison de dire qu'elle est

Motibus apta quidem sumendis, apta quieti;
Sed nec sponte petens motum, nec sponte quietem.

Mais la matiere une fois déterminée au repos ou au mouvement, ne devient-elle pas capable de résistance à proportion de sa masse, & la réaction n'est-elle pas toujours égale à l'action, par cette loi générale de la nature, que tout corps tend à persévérer dans son état jusqu'à ce qu'une force supérieure l'oblige à en chan-

ger ? C'eſt une queſtion qui ne peut pas ſe décider ſur la ſimple propoſition ; je crois même en parler modeſtement, ſi je dis qu'elle mérite au moins d'être traitée, parce qu'en effet il paroît impoſſible de réfuter ſans cela ceux qui ſoutiennent que le mouvement des corps céleſtes ne peut s'expliquer que dans le vuide. J'y ajoute encore cette réflexion. M. Newton dit, dans ſes principes, que la force de réſiſtance dans la matiere peut être appellée très-proprement *vis inertiæ*, & cela, ſur le fondement de la loi générale dont je viens de parler. M. Deſcartes ſuppoſe la même loi comme un premier principe ; & il me ſemble, autant que je peux m'en ſouvenir, qu'il la met à la tête de ſes regles du mouvement. Or, une propoſition ſur laquelle deux philoſophes, auſſi oppoſés d'ailleurs que Deſcartes & Newton, ſemblent ſe réunir, n'exige-t-elle pas de l'auteur quelque choſe de plus qu'une ſimple affirmation de l'*inertie totale*, ou plu-

tôt de la *non-réſiſtance* abſolue de la matiere ?

N'attendra-t-on pas de lui que, puiſqu'il ſe déclare contre M. Newton, il combatte ſolidement les principes favoris de ce géometre philoſophe, c'eſt-à-dire, qu'il faſſe voir que M. Newton ſe trompe lorſqu'il ſoutient que l'*inertie* même de la matiere eſt ce qui produit ſa réſiſtance ; que cette réſiſtance eſt toujours proportionnée à ſa maſſe ou à la quantité de matiere qui eſt dans chaque corps ; que par conſéquent il eſt fort inutile d'examiner quel eſt le tiſſu ou le contexte des parties de ce corps : la réſiſtance du tout n'eſt compoſée que de la réſiſtance des parties ; & ſi tout eſt plein, il n'y a aucun liquide qui ne contienne autant de particules que le corps le plus dur ou le plus ſolide. Ainſi un volume de la matiere la plus ſubtile a en lui-même autant de force pour réſiſter au mouvement, qu'un volume égal de la matiere la plus groſſiere en a pour le lui imprimer.

Donc il lui en dérobera nécessairement une partie ; & si cela est, il n'est pas possible qu'un corps continue de se mouvoir dans le plein, sans perdre bientôt presque tout son mouvement. Si donc des corps tels que les planetes le conservent toujours, ou pendant la durée d'un grand nombre de siecles ; c'est parce qu'ils circulent dans un milieu vuide ou presque vuide, dans lequel ils ne trouvent aucune résistance, ou si peu du moins, que ce peu doit être compté pour rien.

Voilà l'objection toute entiere à laquelle il s'agit de répondre ; & je ne sais s'il est bien nécessaire pour cela d'ôter à la matiere toute sorte de résistance ; mais cette question me meneroit trop loin. Elle est peut-être même au-dessus de mes forces, qui ressemblent assez à celles de la matiere, selon M. Newton, & qui ne consistent que dans une espece *d'inertie* ou de paresse plus capable de résistance que d'activité. Je laisse donc

à l'auteur de l'Anti-Lucrece ce qui lui appartient véritablement, je veux dire, d'examiner ſi la réſiſtance qu'on ſuppoſe dans la matiere, peut être un obſtacle au mouvement des corps céleſtes, ou ſi l'hypotheſe des tourbillons ne ſuffit pas pour lever cette difficulté, en ſuppoſant que toutes les planetes, avec leur tourbillon particulier, ſont emportées dans le même ſens que le tourbillon général, par un mouvement uniforme dans ſa détermination, & qu'ainſi elles ne trouvent rien qui leur réſiſte, ſi ce n'eſt lorſqu'elles s'approchent les unes des autres; auquel cas leur preſſion réciproque peut bien accélérer leur mouvement, mais non pas s'oppoſer à leur révolution.

Soit que cette penſée ſoit bonne ou mauvaiſe, il me ſemble au moins qu'on ne répond point à l'opinion de M. Newton, ſi l'on ſe contente de dire :

Falleris, ô Quinti : neque enim, quod fortè putabas,
Per vim materiæ propriam memorata reſiſtunt ;
Sed per contextum, qui partes jungit in illis.

Ce philofophe ne répliquera-t-il point :

1°. Qu'on ne fauroit décider par la feule configuration, ou par le feul contexte des parties d'un corps, s'il réfiftera ou s'il ne réfiftera pas à un mouvement qui tend, non à divifer fes parties, mais à en pouffer toute la maffe par une impreffion générale & uniforme.

2°. Que les termes de configuration & de contexte ne font que des mots auxquels les phyficiens n'ont pu jufqu'à préfent attacher un fens clair & lumineux qui fatisfaffe véritablement l'efprit.

Il dira fur le premier point qu'il faut diftinguer deux fortes de mouvemens; l'un, qu'on peut nommer *un mouvement de divifion, de féparation, de difperfion*, qui attaque en détail, pour ainfi dire, les parties d'un corps pour les détacher & les écarter l'une de l'autre. Qu'on oppofe, fi l'on veut, à ce genre de mouvement cette efpece de réfiftance qu'on attribue au tiffu

ou au contexte des parties. Mais il ne s'agit point ici d'un tel mouvement, il s'agit de ce mouvement, qu'on peut appeller un *mouvement d'impulsion*, par lequel un volume entier de matiere agit ſur un autre volume auſſi entier, non pour en ſéparer ou en diſſiper les parties, mais pour en pouſſer toute la maſſe dans une certaine détermination. Tel eſt le genre de mouvement qu'il eſt queſtion d'expliquer dans les planetes : Jupiter ne penſe point certainement à diviſer & à diſperſer les particules d'un pareil volume de matiere ſubtile ou éthérée qu'il rencontre en ſon chemin. Et comment une maſſe ſi énorme, de figure à-peu-près ſphérique, pourroit-elle imprimer ce mouvement de ſéparation & de diſperſion aux petites particules de la matiere éthérée ? L'impreſſion de la planete ſe fait ſur le corps, ſur le volume, ſur la maſſe entiere de la matiere éthérée, & elle tend à la chaſſer devant elle telle qu'elle eſt, en l'obligeant à lui céder

sa place successivement. Comparons ce volume de matiere éthérée à un volume de notre air poussé par le vent. Toutes les particules de ce volume d'air reçoivent un mouvement uniforme, & elles suivent des lignes presque paralleles, si le vent qui les chasse devant lui, a sa détermination en ligne droite; l'impression qu'elles font sur les corps qui leur résistent est aussi uniforme, c'est-à-dire, que c'est l'impression de toute la masse entraînée par le vent, & non pas une impression particuliere à chaque partie. N'en est-il pas de même du mouvement que la planete imprime à un pareil volume de matiere éthérée qu'elle chasse devant elle? Que sert par conséquent d'examiner si les parties de ce volume peuvent être plus aisément dispersées & dissipées que celles de la planete même? Il ne s'agit point de les disperser, non plus que celles d'un volume d'air poussé par le vent; il s'agit de les chasser telles qu'elles sont, & de faire circuler

leur maſſe devant la planete. Il faut donc néceſſairement en venir toujours à examiner ſi cette maſſe réſiſte au mouvement du corps céleſte, ſi elle ne lui en dérobe pas une partie qu'il eſt obligé de lui communiquer, & ſi, par une ſuite inévitable, ce mouvement, qui perd à chaque inſtant une partie de ſa force, ne doit pas s'éteindre bientôt preſqu'entiérement.

On dira peut-être qu'il faut diſtinguer comme des couches ou des enveloppes différentes de matiere éthérée, ſuppoſer que la planete agit d'abord ſur celle qui la touche immédiatement (quand je dis la planete, j'entends parler de la planete conſidérée avec ſon tourbillon), & comme par la grande fluidité de la matiere éthérée, cette premiere enveloppe peut ſe détacher aiſément de l'enveloppe ſupérieure, le mouvement que la planete lui imprime l'oblige à s'en détacher en effet, pour circuler en coulant autour de la planete, & la pouſſer à ſon tour par derriere, lui

rendant ainsi une partie du mouvement qu'elle en a reçu. Ainsi, dira-t-on, comme le mouvement de tout le corps de la planete est infiniment plus fort que celui de chaque enveloppe de matiere éthérée, que l'on peut feindre aussi mince qu'on le voudra, & qu'il en revient même une partie à la planete, il est aisé de concevoir comment elle continuera son cours dans un fluide dont les différentes couches lui cedent leur place successivement.

Mais sans examiner ici les autres difficultés qu'on pourroit former sur cette explication, je doute fort qu'elle réponde pleinement à celles de M. Newton.

Quelque disproportion qu'il y ait entre le corps de la planete, ou plutôt entre la masse entiere de son tourbillon, & chaque enveloppe de la matiere éthérée qui l'environne, l'une ne peut mouvoir l'autre sans lui communiquer une partie de son mouvement; il est impossible que la pre-

miere enveloppe ſoit ébranlée ſans que la ſeconde le ſoit; la ſeconde pouſſera auſſi la troiſieme; la troiſieme la quatrieme, & ainſi de ſuite toujours en diminuant, ſi l'on veut, comme les ondulations qui ſe forment dans l'eau; mais ſi l'impreſſion d'une petite pierre qu'on y jette s'étend ſenſiblement juſqu'à pluſieurs toiſes de diſtance, juſqu'où doit aller celle d'un tourbillon tel que celui de Jupiter? Or, tout le mouvement qui ſe communique ſucceſſivement aux différentes ondes de la matiere éthérée, eſt perdu pour le tourbillon de la planete; ainſi, par cette explication, on peut bien faire durer plus long-tems ſon mouvement & le ménager, pour ainſi dire, avec plus d'économie. Mais il faut tôt ou tard qu'il diminue ſenſiblement & qu'il s'éteigne à la fin, ou qu'il ſe réduiſe preſque à rien: par conſéquent, la différence qu'on ſuppoſe entre le tiſſu des corps ſolides & celui des fluides, ou des liquides, ne détruit point l'ar-

gument que M. Newton tire de la force de résistance qui, selon lui, est inhérente à toute matiere, & que le mouvement d'aucun corps ne sauroit vaincre qu'à ses dépens, c'est-à-dire, en perdant une partie de sa force.

Je vais encore plus loin: quand on ne supposeroit même aucune résistance dans la matiere, la difficulté subsisteroit toujours, parce qu'il n'y a point de philosophe qui ne reconnoisse qu'un corps perd autant de mouvement qu'il en communique à un autre corps. Que ce second corps résiste par l'inertie de sa masse ou qu'il ne résiste pas, il ne pourra jamais se mouvoir, ou plutôt être mû, qu'en dérobant au premier une partie de son mouvement. On retombera donc encore, par ce seul axiome de physique, dans la difficulté de M. Newton, dont le principe général ne paroît guere différent de l'opinion commune des autres philosophes, puisque ce principe, bien entendu, tend seulement à établir que

tout corps qui en meut un autre lui transmet une partie de son mouvement, comme l'on peut dire en un sens, qu'il en reçoit réciproquement une partie du repos qui étoit auparavant dans cet autre corps, par l'égalité de la réaction à l'action.

M. Newton n'insistera pas moins sur le second point, & il soutiendra que non-seulement on ne sauroit expliquer par la structure & le contexte des corps leur résistance au *mouvement d'impulsion* par lequel une masse de matiere en pousse une autre sans la diviser, mais que ces termes vagues de structure, de contexte, de configuration des parties, qui ne présentent aucune idée claire à l'esprit, ne peuvent pas même servir à expliquer pourquoi certains corps, que nous appellons durs, résistent au *mouvement de division & de séparation*, qui tend à en écarter & à en disperser les parties.

En effet, dira-t-il, quel sens peut-on attacher à ces expressions?

Veut-on

Veut-on faire entendre par-là que les particules dont les corps durs sont composés, doivent être supposées crochues, & tellement engagées les unes dans les autres, que la force ordinaire de la matiere subtile ne peut ni les dégager ni les rompre ?

Ou au contraire que ces particules sont si lisses, si polies ; en un mot, si exactement planes, qu'elles se touchent presque dans tous leurs points, ensorte que leur extrême contiguité ne laisse aucune prise sur elles à l'action de la matiere subtile qui tend à les diviser & à les séparer.

Ou enfin que chaque corps, au travers duquel la matiere subtile ne peut passer que très-difficilement & en une quantité presque insensible, devient comme le centre ou le noyau d'un petit tourbillon formé par le reflux de cette matiere qui assiege, pour ainsi dire, & qui investit une place dans laquelle elle ne peut entrer, & qui en comprime toutes les parties par des mouvemens *conspirans*

& *contripetes*, à-peu-près de la même maniere que la terre eſt comprimée par les parties de l'air qui l'environne.

Mais comment pourra-t-on concilier toutes ces explications avec l'hypotheſe de la diviſibilité de la matiere à l'infini, que l'auteur de l'Anti-Lucrece ne regarde pas même comme une hypotheſe, & qu'il ſuppoſe comme une vérité inconteſtable ?

Si elle l'eſt en effet, y a-t-il aucun corps, quelque dur qu'il ſoit, dont les premiers ou preſque premiers élémens ne ſoient auſſi déliés & auſſi diſpoſés au mouvement que les parties même de la matiere ſubtile ? Qu'on y ſuppoſe tant que l'on voudra des crochets engagés l'un dans l'autre, ou des particules ſi intimément jointes qu'elles ſe touchent dans toute leur ſurface, ces crochets ou ces particules ſeront compoſés de parties plus petites qui en auront elles-mêmes d'encore plus petites, & l'on parviendra toujours à en trouver d'égales à

celles qu'on imagine dans la matiere ſubtile, ou même encore plus minces & plus déliées.

Ces particules feront non-ſeulement ſéparables ou diviſibles, mais actuellement ſéparées ou diviſées.

Comment pourroient-elles donc réſiſter au mouvement des parties de la matiere ſubtile qui leur ſont égales, ou qui ſont même plus grandes? Chaque file ou chaque ligne des particules de matiere ſubtile ne trouve en ſon chemin qu'une file ou une ligne pareille, & peut-être même encore plus déliée & par conſéquent plus foible, de particules à-peu-près ſemblables dans le corps dur. Et en comparant ainſi ligne à ligne, & élément à élément, on ne voit pas pourquoi une ligne de matiere ſubtile, ou un élément de cette matiere, ne communiqueroit pas ſon mouvement à une ligne ou à un élément d'un corps dur. On ne peut pas dire que les lignes ou les élémens de l'un ſoient plus preſſés ou plus ſerrés que

les lignes ou les élémens de l'autre. Il n'y a pas plus de vuide dans la matiere la plus subtile que dans le corps le plus solide ; ses particules sont donc aussi proches l'une de l'autre, aussi contigues, aussi étroitement jointes que celles d'un corps dur ; donc chaque élément doit pousser chaque élément, chaque ligne doit pousser chaque ligne ; mais si tous les élémens, si toutes les lignes du corps dur sont une fois agités, tout le corps le sera aussi, puisque le mouvement du tout n'est autre chose que le mouvement de toutes ses parties ; & par conséquent, il ne doit rester aucun corps dur ou solide dans le monde, & il n'y en a point qui ne doive être aussi liquide que la matiere la plus subtile.

En vain prétend-on faire tourner autour de cette espece de corps de petits tourbillons de matiere subtile pour en contenir & pour en comprimer toutes les parties par une espece de force centripete qui les pousse de tous côtés également vers le cen-

tre ou le milieu de ces corps. On ne peut ſoutenir cette explication de leur dureté qu'en ſuppoſant que les parties de la matiere ſubtile ſont repouſſées par les particules du corps dur qui les détournent par conſéquent de la ligne droite, & qui les obligent à circuler autour de ce corps. Mais comment peut-il les repouſſer, s'il eſt composé de parties qui ne ſont ni plus ſolides, ſoit qu'on les prenne une à une, ſoit qu'on en forme comme des lignes, ni plus difficiles à mettre en mouvement que les parties ou les lignes de la matiere ſubtile ?

Dira-t-on que cette matiere a naturellement un mouvement circulaire ou ſphérique, & qu'elle ſe forme d'elle-même en différens tourbillons ; mais ſi cela étoit, elle devroit imprimer ce même mouvement aux parties du corps dur, qui ne réſiſtent pas plus au mouvement circulaire qu'au mouvement en ligne droite ; & d'ailleurs s'il étoit vrai que la ma-

tiere ſubtile fût toute partagée en petits tourbillons, les particules extérieures de chaque tourbillon pouſſeroient continuellement vers le centre les particules plus intérieures; elles les preſſeroient & les comprimeroient, comme l'on ſuppoſe qu'elles preſſent & qu'elles compriment les particules d'un corps dur; & il devroit ſe former dans le centre, par cette compreſſion, une eſpece de noyau parfaitement dur, & comme une petite terre au milieu de ce petit tourbillon.

C'eſt ainſi, dira M. Newton, comme il l'a déja dit, que les termes vagues de tiſſu, de contexte, de configuration, dont on ſe ſert pour expliquer la cauſe de la dureté des corps, ne ſont propres qu'à faire naître des difficultés inexplicables; on ne pourra jamais en rendre une raiſon vraiſemblable, ſi l'on ne revient en quelque maniere aux atomes, non à des atomes éternels, indépendans de la divinité, & abſolu-

ment indivisibles (c'est une chimere & une impiété qu'il faut laisser à Epicure & à Lucrece), mais à des atomes créés, & qui ne sont tels que par la volonté du créateur. Ils n'auront point cette unité & cette indivisibilité métaphysique qui ne peut se trouver que dans les êtres spirituels; mais il a plu à Dieu de leur donner ce qu'on peut appeller une espece d'unité ou d'indivisibilité positive, en créant ces petites particules de matiere *solides*, *massives*, *dures*, *impénétrables*, *de telles grandeurs ou figures*, *en telle quantité & en telle proportion*, *à l'espace qui convenoit le mieux à la fin pour laquelle il les formoit*, *rien n'étant capable*, *selon le cours ordinaire de la nature*, *de diviser en plusieurs parties ce qui a été fait originairement un par la disposition de Dieu même*. Traité d'Optique, p. 586. Plus il y aura de ces particules dans les corps, plus les corps seront durs, & ils seront plus mous & plus fluides à proportion qu'il y en aura moins.

Je ne prétends point, dans tout ce que je viens de dire, prendre parti pour M. Newton. Je prétends encore moins attaquer les ſentimens de l'auteur de l'Anti-Lucrece, que je reſpecterai toujours autant qu'ils le méritent; mon unique objet eſt de lui repréſenter, comme je crois que tous ſes lecteurs le feront:

1°. Que la différente ſtructure des corps, ou le différent tiſſu de leurs parties ne ſuffit pas pour expliquer pourquoi les corps durs réſiſtent au mouvement que j'ai appellé d'impulſion, qui affecte en même-tems toute leur maſſe, & pourquoi les liquides, tels que le milieu dans lequel nagent les planetes, n'y réſiſtent pas.

2°. Que les termes de *tiſſu & de contexte* ne donnent point une idée claire ſur la cauſe de la dureté des corps, ou de cette réſiſtance qu'ils oppoſent au *mouvement même de diviſion ou de ſéparation*, à moins qu'on n'entre dans un plus grand détail ſur l'explication de ces termes, & qu'on

ne réponde aux objections que l'on peut faire, & qu'on fait effectivement contre les différens sens qu'on leur attribue.

Je ne dispute donc point, encore une fois, contre l'auteur de l'Anti-Lucrece : je demande seulement à être instruit, demande toujours juste & toujours honnête de la part d'un ignorant qui s'adresse à la science même pour en être éclairé ; & au surplus, j'ai tant de déférence & de prévention même pour les sentimens de l'auteur, que je dirois volontiers de lui ce que le pape Paul V disoit lorsqu'on lui annonçoit le cardinal du Perron : *Dieu veuille bien inspirer celui qui veut me parler ; car il est sûr qu'il me persuadera tout ce qu'il voudra.*

Je passe maintenant à un autre objet de mes remarques sur la derniere partie du second livre de l'Anti-Lucrece ; l'auteur ne s'y contente pas de faire voir que le mouvement des corps s'explique aisément dans

l'hypothefe du plein, il veut aller encore plus loin, & prouver qu'il eft abfurde de fuppofer que le mouvement puiffe fe continuer dans le vuide. C'eft toujours à M. Newton qu'il en veut, parce que ce philofophe foutient au contraire que le mouvemsnt des corps céleftes ne pourroit fe conferver & fe perpétuer dans le plein.

Si j'examinois les vers du fecond livre de l'Anti-Lucrece comme grammairien, je n'aurois prefque qu'à en louer la jufteffe & la précifion; mais comme philofophe, ou plutôt comme Newtonien au moins pour aujourd'hui, j'y diftingue d'abord trois propofitions différentes; & comme l'on ne fait dans la fuite que les appliquer au mouvement des corps céleftes, j'examinerai en même-tems ces deux endroits qui font joints auffi naturellement que le principe & la conféquence.

La premiere propofition eft donc que les corps, en paffant par le vuide,

ne sauroient conserver la force & la détermination de leur mouvement.

La seconde, qu'ils ne peuvent pas même conserver leur masse & leur forme, & que toutes leurs parties doivent se séparer & se dissiper comme une poussiere subtile que le vent disperse dans l'air.

La troisieme, que quand leur mouvement pourroit se conserver, quand on supposeroit que leurs parties demeureroient toujours jointes, ils seroient forcés de suivre leur premiere direction, sans pouvoir ni réfléchir d'autres corps ni être eux-mêmes réfléchis.

Après avoir ainsi distingué ces trois propositions, je prends la liberté d'en demander la preuve; & il me semble qu'il sera assez difficile de me satisfaire sur la premiere.

Les Cartésiens nient, à la vérité, que le vuide soit possible. Mais il faut bien supposer le contraire, au moins pour un moment, si l'on veut prouver que le mouvement reçu dans le

plein s'éteindroit tout d'un coup dans le vuide. Mais pourquoi s'y éteindroit-il? Tout corps, ſelon les Carteſiens comme ſelon M. Newton, conſerve ſon état auſſi long-tems qu'il le peut, juſqu'à ce qu'il ſurvienne une cauſe plus forte qui l'en faſſe changer. Or, quelle ſeroit cette cauſe qui arrêteroit, qui anéantiroit, pour ainſi dire, le mouvement d'un corps, lorſqu'ils paſſe du plein dans le vuide? Il trouve bien moins d'obſtacle dans le pays où il entre que dans celui d'où il ſort. Là il rencontroit d'autres corps qui pouvoient l'arrêter, le repouſſer, changer ſa direction; il ne lui étoit pas même impoſſible de leur imprimer ſon mouvement ſans en perdre une partie. Ici tout au contraire, je veux dire dans le vuide, il ne trouve rien de semblable; il ne peut plus rien acquérir, à la vérité, mais auſſi il ne ſauroit plus rien perdre; & je le comparerois volontiers à ce cheval dont Virgile a fait la peinture après Homere.

Qualis, ubi abruptis fregit præsepia vinclis
Tandem liber equus, campoque potitus aperto.
Æneid. Liv. XI, v. 492.

Ainſi doit voler un corps dans le vuide lorſqu'il a rompu ſes liens, en forçant les autres corps à lui donner paſſage; il n'a plus devant lui que le néant, & quelle force peut-on ſuppoſer dans le néant pour l'arrêter?

La ſeconde propoſition ne paroît pas plus facile à prouver que la premiere. Pourquoi les parties de ce corps ſe diſperſeroient-elles en paſſant par le vuide? Le mouvement du tout n'eſt autre choſe que le mouvement de toutes parties; & la direction du tout n'eſt auſſi autre choſe que la direction uniforme de toutes les parties. Ainſi & le mouvement & la direction demeurant toujours les mêmes, par quelle raiſon les parties de ce corps s'écarteroient-elles l'une de l'autre & prendroient-elles des routes différentes? Il faudroit pour cela ſuppoſer une autre force qui leur imprimât un mouvement diffé-

rent, ou qui leur donnât une nouvelle détermination. Mais comme elles n'en trouveront point dans le vuide, elles conserveront toujours entr'elles le même ordre & la même situation, parce que la même cause continuera toujours d'agir également sur elles, & d'y entretenir le même mouvement avec la même direction. Ainsi deux boulets qui ne se toucheroient qu'en un seul point, continueroient de se toucher dans le même point, & ne se sépareroient jamais, si la même force les poussoit toujours dans la direction de leurs axes paralleles, & qu'aucune autre force contraire ou différente ne s'opposât à leur mouvement.

Il semble aussi que ces deux premieres propositions aient fait quelque peine à l'auteur de l'Anti-Lucrece; & l'on diroit qu'il se réduise presque à la troisieme, qui consiste à soutenir que quand un corps pourroit conserver dans le vuide son mouvement & sa forme, il seroit au moins

forcé de ſuivre ſa premiere direction, ſans pouvoir ni réfléchir, ni être réfléchi.

Mais M. Newton avouera très-volontiers la premiere partie de cette propoſition. Quel inconvénient y a-t-il en effet que les corps conſervent dans le vuide la même direction de mouvement? C'eſt au contraire, dira-t-il, c'eſt ce qui fait que les corps céleſtes continuent de tourner toujours de la même maniere. Il n'y a rien en cela qui diſtingue le mouvement dans le vuide du mouvement dans le plein. Un corps continue de ſe mouvoir de la même maniere dans l'un comme dans l'autre, tant qu'il ne ſe trouve aucune force oppoſée qui l'oblige à changer de détermination.

La premiere partie de cette troiſieme propoſition n'eſt donc que l'opinion même de M. Newton; & il niera la ſeconde, c'eſt-à-dire, que les corps mûs dans le vuide ne puiſſent ni réfléchir, ni être réfléchis. Ils ſe-

ront également capables de l'un & de l'autre, dans le vuide comme dans le plein, lorſqu'ils y rencontreront un corps qui s'oppoſera à leur mouvement, ſi la force qui les meut eſt plus grande que celle de ce corps; ils le repoufferont ou le réfléchiront; ſi c'eſt le contraire, ils ſeront repouſſés ou réfléchis, ſans qu'on puiſſe démontrer par des idées claires qu'il y ait dans ce point aucune différence entre le plein & le vuide, ſi on regarde le dernier comme poſſible.

Je ne ſais pas ſi de ces trois propoſitions, que M. Newton regardera ou comme fauſſes ou comme inutiles, & qui certainement ne ſont point prouvées dans l'Anti-Lucrece, on peut tirer avec l'auteur la conſéquence générale qu'il en tire.

L'auteur ſemble le reconnoître en quelque maniere, puiſqu'il s'attache enſuite à combattre M. Newton dans ſon fort, c'eſt-à-dire, dans ſon hypotheſe favorite de la force centripete, par laquelle il veut réparer dans le

vuide le défaut d'une matiere environnante qui fasse circuler les corps célestes, & qui circule avec eux.

L'auteur attaque ce système par trois raisons principales, qui seront le troisieme & dernier objet de mes remarques sur la seconde partie du livre où il traite la question du vuide.

Il se sert premiérement de l'exemple de la fronde pour établir l'opinion de la force centrifuge, qui paroît directement opposée à celle de la force centripete.

Il insinue ensuite que cette force, dont M. Newton est si jaloux, pourroit bien n'être qu'une qualité occulte, semblable à celles d'Aristote, dont l'auteur craint, non sans quelque fondement, qu'on ne veuille faire revivre l'obscure & stérile physique.

Enfin, il entre un peu plus avant dans le fond de la matiere, en soutenant que la force centripete n'est rien, ou que si c'est quelque chose, elle a besoin d'une matiere continue, & qui remplisse tout l'univers, par le

moyen de laquelle elle puiſſe ſe communiquer aux corps, les retirer ou les ramener vers le centre.

Je doute d'abord que l'exemple de la fronde ſoit bien propre à réfuter M. Newton, parce que c'eſt ſon exemple même, pour établir qu'il y a une force centripete entiérement ſemblable à celle qui retire ou qui rappelle continuellement la pierre vers la main qui tient la fronde, & qui eſt le centre de ſon mouvement. En effet, cette comparaiſon paroît auſſi favorable aux partiſans de la force centripete qu'à ceux de la force centrifuge ; elle eſt pour les derniers, ſi l'on y fait plus d'attention à l'effort de la pierre pour s'échapper, qu'à celui de la main qui la retire ou qui la retient ; & elle eſt pour les premiers, ſi au contraire on s'applique plus à l'action de la main qu'à celle de la pierre. Mais ſi quelqu'un donnoit une égale attention à l'une & l'autre, il ne feroit pas impoſſible qu'il y trouvât également & une preuve de la force centrifuge,

& une preuve de la force centripete. Ainsi un exemple qui peut servir à établir ces deux genres de forces opposées, ne paroît pas suffisant pour faire admettre l'un & rejetter l'autre.

Si la force centripete n'étoit effectivement qu'une qualité occulte pareille à celle des Péripatéticiens, cette seconde raison, qu'on oppose à M. Newton, seroit beaucoup plus forte que la premiere. Mais il a prévenu ce reproche dans son Traité d'Optique. La force centripete n'est point, selon lui, une qualité occulte, c'est-à-dire, un nom vuide de sens, dont on se serve pour tâcher de payer par des mots ceux qu'on ne peut satisfaire par le fond des choses mêmes. C'est une qualité manifeste, c'est une force sensible, dont l'expérience & toutes les observations physiques nous assurent. Quelle en est la cause? c'est ce qui n'est pas encore découvert. Mais le fait n'en est pas moins certain. Il n'y a qu'à le considérer comme un phénomene de la nature qui se mon-

tre également dans tous les corps, & de ce phénomene connu, déduire deux ou trois principes généraux du mouvement, par le moyen desquels on puisse expliquer les actions & les propriétés de tous les corps. Cela est bien différent, dit toujours M. Newton, des vertus & des qualités occultes de l'ancienne philosophie, qui ne rendoit point d'autre raison des effets sensibles que nous voyons dans la nature, si ce n'est qu'il y a une vertu occulte qui les produit. Ici tout au contraire l'existence de la force centripete est démontrée par une expérience générale, quoiqu'on en ignore la cause physique ; & de ce fait une fois connu, on tire des regles simples & évidentes pour expliquer toute la méchanique de l'univers.

Ainsi raisonne M. Newton, & il faut avouer qu'il n'a pas tout-à-fait tort de prétendre que la force centripete ne doit pas être mise au rang des qualités occultes, qui ont justement décrié la physique d'Aristote. On ne

mettra pas ſans doute la force centrifuge au nombre de ces qualités. L'auteur de l'Anti-Lucrece, qui s'en déclare le défenſeur, ne le ſouffriroit pas, & il auroit raiſon de ne le pas ſouffrir. Cependant on ne ſauroit rien dire ni pour ni contre la force centripete, qu'on ne puiſſe dire également ou pour ou contre la force centrifuge, en les conſidérant toutes deux en elles-mêmes & dans une idée purement métaphyſique.

Si l'on dit que l'expérience nous démontre l'exiſtence de la force centrifuge, on répondra que l'expérience ne nous démontre pas moins l'exiſtence de la force centripete. Si l'on s'en rapporte même au témoignage de nos ſens, ſeuls juges de ces ſortes d'expériences, ils dépoſeront peut-être plus volontiers en faveur de l'une de ces forces qu'en faveur de l'autre. Nous voyons tous les jours des corps qui deſcendent comme d'eux-mêmes de la circonférence au centre; nous en voyons moins qui montent du

centre à la circonférence, & nous ſommes même accoutumés à regarder leur mouvement comme une eſpece de mouvement forcé, au lieu que nous ſommes tous portés à croire que la peſanteur ou la gravité, c'eſt-à-dire, le mouvement de la circonférence au centre eſt un mouvement naturel & commun à tous les corps.

Si l'on veut rejetter la force centripete, parce que la cauſe phyſique ne nous en eſt pas connue, la même raiſon nous doit faire rejetter auſſi la force centrifuge; en connoiſſons-nous plus clairement ou plus certainement la cauſe phyſique? Concevons-nous bien évidemment qu'il fut impoſſible métaphyſiquement que la machine du monde ſubſiſtât telle qu'elle eſt ſans le ſecours de la force centrifuge! Et ſi nous remontons juſqu'à la cauſe ſuprême, juſqu'à l'auteur de la nature, pour y trouver la main qui imprime cette force à tous les corps mûs en rond, pourrions-nous ſoutenir qu'il ait été plus diffi-

cile à Dieu de donner à tous les corps un mouvement qui tende de la circonférence au centre, que de leur en donner un qui tende du centre à la circonférence ?

On explique, dira-t-on, les mouvemens des corps céleſtes, & tous les autres mouvemens que nous obſervons dans la nature, par la ſeule hypotheſe de la force centrifuge. Mais ne les explique-t-on pas auſſi bien par la ſeule ſuppoſition de la force centrifuge combinée avec le mouvement en ligne droite, qu'on admet également dans l'un & dans l'autre ſyſtême ?

On ne peut donc rien dire en faveur de l'une de ces deux forces qu'on n'applique auſſi-tôt à l'autre : on ne ſauroit rien oppoſer à la premiere qu'on ne rétorque aiſément contre la derniere. Elles ſont toutes deux également manifeſtes ou également occultes ; manifeſtes, ſi l'on ne cherche que la vérité du fait, & qu'on ne conſulte que les ſens ; occultes, ſi l'on

veut en pénétrer la raiſon ou la cauſe phyſique : nous ſavons ſur l'une tout ce que nous ſavons ſur l'autre ; & nous n'ignorons ſur la force centripete que ce que nous ignorons ſur la force centrifuge.

Le troiſieme argument que l'auteur de l'Anti-Lucrece oppoſe ſur ce ſujet à M. Newton eſt, que ſi la force centripete n'eſt pas une chimere, il faut néceſſairement admettre une matiere répandue dans tout l'univers qui ſoit comme le canal, par lequel cette force ſe communique pour pouſſer tous les corps ou les retirer continuellement vers le centre. Mais je ne trouve pas moins de difficulté dans ce raiſonnement que dans ceux qui le précedent.

La propoſition qu'on avance ſeroit certaine, ſi l'on avoit bien prouvé que le mouvement ne peut ſe continuer dans le vuide, & que tout corps qui ſe meut a beſoin d'une matiere qui le touche immédiatement & qui le pouſſe du centre à la circonférence,

ou

ou de la circonférence au centre. Mais c'eſt ce qui n'a pas été démontré; & il ſeroit peut-être bien difficile de le faire: comparons la force centripete de M. Newton avec la force centrifuge que l'auteur reconnoît; & raiſonnons dans l'hypotheſe du vuide, qu'il faut bien admettre pour un moment, comme je l'ai déja dit, ſi l'on veut prouver que le mouvement ceſſeroit dans le vuide. Eſt-il bien évident qu'un corps pouſſé vers la circonférence par la force centrifuge, ne pourroit continuer de ſe mouvoir, s'il n'étoit continuellement preſſé & comme pourſuivi par une matiere qui le toucheroit immédiatement? Quelle pourroit être la cauſe dans le vuide, où il ne rencontre aucun corps? Qui lui feroit perdre l'impreſſion une fois reçue de la force & de la direction centrifuge? Je l'ai dit plus haut, s'il ne peut rien acquérir dans le vuide, il ne ſauroit non plus y rien perdre. La même volonté de Dieu, qui l'a mis en mouvement, ſubſiſte tou-

jours : le vuide n'y apporte aucun obſtacle ; & ſuivant les loix que l'auteur de la nature s'eſt impoſé à lui-même, le vuide ne ſauroit donner lieu à une nouvelle volonté qui change ou qui arrête le mouvement imprimé par la premiere. Quelle cauſe, encore une fois, pourroit donc faire ceſſer l'impreſſion de la force centrifuge ? & s'il n'y en a point, un corps mu par cette force ne devroit-il pas s'éloigner toujours du centre, & fuir éternellement dans le vuide, ſans que aucune matiere le ſuivît immédiatement pour renouveller & perpétuer ſon mouvement ? Or, ce qui ſeroit vrai de la force centrifuge dans cette ſuppoſition, pourquoi ſeroit-il faux de la force centripete ? Dieu a pu imprimer l'une comme l'autre à tous les corps par une loi générale ; & ſi cela eſt, par quelle raiſon le mouvement, cauſé par la force centripete, s'éteindroit-il plutôt dans le vuide que le mouvement cauſé par la force centrifuge ? Il ne s'agit plus ici d'attrac-

tion; M. Newton consent, dans ses derniers ouvrages, qu'on dise, si l'on veut, que la force centripete agit par impulsion. La parité demeure donc toujours toute entiere entre la force centrifuge & la force centripete. La difficulté qu'on forme sur la nécessité d'une matiere qui continue le mouvement est commune à l'une & à l'autre, ou plutôt elle paroît cesser également à l'égard de l'une & de l'autre, si l'on admet une fois la supposition du vuide, la seule dans laquelle cette question puisse être agitée.

Je crains donc qu'on ne se hâte un peu trop de dire, comme on le fait dans le vers 979:

. . . . Ridiculum est tales confingere causas,
Et vires intermedio quocumque carentes.
Constitut. Liv. II.

La comparaison du cerf-volant & celle des marionettes, pourront délasser agréablement l'esprit d'un lecteur qu'on aura pleinement convaincu; mais il faut quelque chose de plus fort pour le convaincre. La hauteur

angloise a besoin, sans doute, d'être humiliée. Personne ne le verra avec plus de plaisir que moi, & ne desire plus que ce soit par les mains de l'auteur de l'Anti-Lucrece à qui il convient en toutes manieres d'en triompher; mais il est dangereux de ne le faire qu'à demi; & M. Newton en particulier est du nombre de ces ennemis, qu'il faut ou ne pas attaquer ou terrasser de telle maniere qu'ils ne puissent jamais se rélever. On ne sauroit y réussir sans entrer dans le fond de ses principes. C'est sur le corps de l'arbre même qu'il faut frapper: tant qu'on ne fera que tourner autour & en abattre quelques branches, il en repoussera de nouvelles; on pourra craindre même qu'il n'éleve sa tête encore plus haut.

Voici donc quels seroient mes desirs, & il n'y a que l'auteur de l'Anti-Lucrece qui soit en état de les exaucer. Il est tems de les faire succéder à une critique trop longue, & peut-être encore plus téméraire: mais il

falloit qu'elle servît de préparation à ce que je vais demander à l'auteur pour mon instruction particuliere, pour la satisfaction commune de tous ses lecteurs & pour la réfutation complette de M. Newton.

Je souhaiterois donc que l'on combattît son opinion sur la force centripete :

1°. En faisant voir qu'elle est fondée sur deux suppositions gratuites : l'une, que les corps célestes sont d'abord mus en ligne droite ; l'autre, que les coups qu'ils reçoivent par cette premiere impulsion étant toujours rabattus par ceux de la force centripete, ces corps sont nécessairement déterminés à décrire une ligne presque circulaire. S'ils n'étoient mus que par la premiere force, ils suivroient éternellement la ligne droite dans leur course : si, d'un autre côté, ils ne reçoivent que l'impression de la force centripete, ils se réuniroient tous dans le centre. Mais de ces deux mouvemens, plutôt différens que contraires,

M. Newton en compose un troisieme qui devient presque circulaire ; & c'est ainsi qu'il démontre dans ses principes, ou qu'il croit démontrer géométriquement, que les planetes tournent autour du soleil.

Ainsi tout son systême roule sur la supposition de deux forces qui ne naissent point l'une de l'autre, qui sont entiérement indépendantes, qui ne sauroient par conséquent se ramener à l'unité d'un seul principe & d'une cause uniforme qui se combattent au contraire, & qui tendent à se détruire mutuellement, mais qui ont cependant un rapport si nécessaire, que la premiere sans la seconde, & la seconde sans la premiere, seroient absolument inutiles : ensorte qu'il est visible que le mouvement en ligne droite n'a été imaginé que pour tempérer la force centripete, comme réciproquement la force centripete n'a été inventée que pour corriger à son tour le mouvement en ligne droite. Il y a sans doute bien des mouvemens

composés dans la nature par la rencontre ou la concurrence de deux forces qui ont des directions différentes ; mais il est bien difficile de concevoir que le premier mouvement, le mouvement générateur, qui a été la source de tous les autres, ait été un mouvement composé. C'est une supposition qui résiste à l'idée que nous avons de la simplicité des voies de Dieu, auteur de la nature, qui se ramenent toutes à l'unité.

Croira-t-on donc, pour étendre un peu plus cette pensée, que pour mettre la machine du monde en mouvement, Dieu ait eu besoin d'imprimer d'abord aux corps célestes un mouvement en ligne droite, de se réformer ensuite, pour ainsi dire, & de se corriger lui-même en frappant ces mêmes corps par la force centripete, pour parvenir, par ce mélange & cette composition de mouvemens, à les faire tourner circulairement autour de leur centre ! N'étoit-il pas bien plus court & bien plus simple de leur

imprimer tout-d'un-coup cette espece de mouvement ? Dieu est-il réduit à tempérer deux mouvemens l'un par l'autre, afin qu'il en résulte un troisieme, comme s'il n'avoit pu le produire directement ? Lui en coûte-il plus pour faire mouvoir un corps en rond, que pour lui donner une autre détermination ? La ligne courbe est aussi simple pour lui que la ligne droite ! Mais l'homme veut toujours imprimer sur les ouvrages de Dieu même le caractere de sa foiblesse. Il a une idée plus claire & plus distincte de la ligne droite que de la ligne courbe, & rapportant tout à lui-même ou à sa maniere de penser, il voudroit presque assujettir le maître de la nature à ne pouvoir tracer une ligne courbe, qu'en la composant de plusieurs lignes droites. C'est cette idée qui a donné la naissance à la méthode des *infiniment petits*, qui prouve en un sens la grandeur de l'esprit humain, & en un autre sens sa petitesse. C'est sur le même fondement

que M. Newton, qui a voulu passer pour l'inventeur de cette méthode, transportant dans la physique les idées de sa géométrie, a voulu trouver dans un mouvement circulaire deux mouvemens en ligne droite, afin qu'en décomposant ce mouvement, & le réduisant à ses prétendus élémens, son esprit pût se délasser dans la simplicité d'un genre de ligne & de mouvement plus aisé à concevoir que la ligne & le mouvement circulaire. Il y auroit peut-être bien des choses à réformer, par cette notion générale, dans M. Descartes même; mais je me contente de la présenter à l'auteur de l'Anti-Lucrece, qui saura en faire un meilleur usage que moi, s'il juge à propos d'exaucer sur ce premier point les vœux que je forme pour sa victoire & pour la défaite de M. Newton.

2°. Puisque j'ai commencé une fois à expliquer mes desirs, j'avoue que je serois fort aise de voir une main aussi habile que celle de l'auteur forcer M. Newton à s'expliquer claire-

ment ſur le combat de la force centripete & de la force centrifuge.

Quoique zélé défenſeur de la premiere, il eſt obligé cependant de reconnoître la vérité de la ſeconde dans pluſieurs endroits de ſes ouvrages, & il lui auroit été bien difficile de ne la pas reconnoître, puiſque l'expérience nous la montre ſi ſenſiblement.

Or, comment peut-il concilier ces deux forces oppoſées, & qui doivent ſe combattre éternellement? c'eſt ſur quoi je ne rougirai point de confeſſer mon ignorance, je le fais même d'autant plus volontiers qu'elle engagera peut-être l'auteur de l'Anti-Lucrece à preſſer M. Newton ſur cet article, dont j'ai de la peine à concevoir quel peut être le dénouement.

En effet, ou ces deux forces ſont inégales, ou l'on ſuppoſera au contraire qu'elles ſont dans une parfaite égalité.

Si l'on dit qu'elles ſont inégales, je demanderai d'abord pourquoi elles le ſont; je demanderai enſuite quelle eſt

la plus grande des deux, & même, sans faire tant de questions importunes, je conclurai tout-d'un-coup de leur inégalité même, que depuis le commencement du monde, il y a long-tems que la plus forte a dû prévaloir sur la plus foible, & la contraindre à suivre sa direction; ensorte qu'il ne doit plus rester dans l'univers, ou que la force centripete, si elle a été la plus grande dès la création du monde, ou que la force centrifuge, si l'on veut supposer qu'elle a eu d'abord l'avantage sur sa rivale.

Si l'on prend le parti de soutenir que ces deux forces sont parfaitement égales, comme M. Newton semble le reconnoître dans la page 40 du premier livre de ses Principes, elles seront donc alors dans un équilibre fixe & invariable: elles feront à la vérité un effort continuel l'une contre l'autre, mais il n'en résultera aucun effet; & la réaction étant alors bien certainement égale à l'action, tous les corps également poussés par l'une

des deux forces, & également repouſſés par l'autre, ſeront dans le même état que ſi aucune des deux forces n'agiſſoit ſur eux. Pourquoi donc les planetes qui, ſelon M. Newton, ont reçu d'abord l'impreſſion d'un mouvement en ligne droite, ne continueront-elles pas de ſuivre cette premiere impreſſion ? Je comprends bien que ſi la force centripete pouvoit agir ſur ces grands corps, ſans y trouver l'obſtacle d'une force directement contraire, elle pourroit les détourner de la ligne droite, & les obliger à décrire une ligne courbe approchante du cercle. Mais l'action de cette force étant continuellement repouſſée par l'action de la force centrifuge, ſi ces deux forces ſont dans un équilibre parfait, leur impreſſion, de part & d'autre, doit être regardée comme nulle. Elles ne peuvent donc détourner les corps céleſtes de leur premiere route, qu'ils doivent ſuivre auſſi conſtamment que s'ils ne rencontroient en leur chemin, ni la

force centripete, ni la force centrifuge.

M. Newton ne répondra pas, sans doute, que comme, dans son hypothese, les planetes nagent dans le vuide, il n'y a point de matiere autour d'elles dont la force centrifuge puisse balancer l'action de la force centripete.

Ce raisonnement feroit une défaite plutôt qu'une véritable réponse. Que lui serviroit-il d'éluder la difficulté par rapport à la matiere environnante? il retomberoit toujours par rapport à celle dont le corps même de la planete est composé, elle n'auroit pas plutôt commencé à tourner en rond, que la force centrifuge commenceroit aussi à agir sur toutes ses parties, pour les pousser vers la circonférence, autant que la force centripete les pousseroit vers le centre. La même difficulté du contraste, de l'opposition, de l'équilibre des deux forces contraires renaîtroit donc toujours à l'égard du corps de la pla-

nete, & l'on demanderoit toujours pourquoi elle ne continueroit pas de suivre librement sa route entre deux ennemis qui, par le balancement de leurs efforts, ne feroient que se nuire l'un à l'autre, sans pouvoir ni détourner ni arrêter le cours de la planete, qu'ils presseroient également par deux mouvemens directement opposés.

A-t-on même besoin de recourir à la force centrifuge, pour former cette difficulté, & n'est-il pas permis de dire que le systême de la force centripete est un royaume divisé où l'on peut opposer cette force à elle-même?

Pourquoi l'hémisphere inférieur de la planete, je veux dire celui qui est le plus proche du soleil, tend-il au centre de la planete entiere aussi bien que l'hémisphere supérieur, c'est-à-dire celui qui est le plus éloigné du soleil? M. Newton ne sauroit en rendre d'autre raison, si ce n'est que cet hémisphere inférieur est pressé par une force centripete qui pousse éga-

lement toutes ses parties vers le centre : mais comme cela sera également vrai des parties de l'autre hémisphere, il y aura donc une force centripete qui poussera un des hémispheres de haut en bas, comme il y en aura une qui poussera l'autre hémisphere de bas en haut. Ces deux forces se rencontreront dans le centre où elles se résisteront & se balanceront mutuellement. Pourquoi donc celle qui pousse l'hémisphere supérieur aura-t-elle plus de force pour contraindre la planete (1) à sortir de la ligne droite & à descendre du côté du soleil par une ligne courbe qui l'en rapporche, que celle qui pousse l'hémisphere inférieur n'en aura pour obliger la planete à sortir aussi de la ligne droite, mais pour remonter plus haut en s'éloignant du soleil ? Ou si l'on suppose encore un

(1) Ceci suppose qu'on ait présent à l'esprit le premier théoréme de la seconde section du premier livre des Principes de M. Newton, pag. 34.

équilibre parfait entre ces deux forces centripetes opposées, je demanderai toujours quelle peut être la force qui détermine la planete à quitter sa premiere route, sa route naturelle, suivant M. Newton, & à décrire une ligne courbe, presque circulaire, au lieu de suivre constamment la ligne droite ?

J'avoue cependant que je ne propose ces difficultés qu'en tremblant, parce que je sens bien que c'est l'ignorance qui les produit en moi plutôt que la science. Mais c'est par cette raison même que je souhaiterois fort qu'il plût à l'auteur de l'Anti-Lucrece d'en faire une discussion plus exacte, & de vouloir bien devenir auprès de moi-même l'interprete & le juge de mes pensées.

J'acheverai donc de lui expliquer mes desirs, & je le ferai même avec un peu plus de confiance, parce qu'il me semble que j'entends mieux ceux qu'il me reste de lui exposer.

3°. Il y a une grande différence en-

tre l'hypothese de la force centripete & celle de la force centrifuge. Tout ce qu'on peut dire de plus favorable pour la premiere, c'est qu'elle n'est pas évidemment impossible; encore faudra-t-il pour cela proscrire absolument la force centrifuge, si les raisonnemens, que je viens de faire, ont quelque solidité. Au contraire, l'hypothese de la force centrifuge est non-seulement possible, mais réelle, & son existence est si certaine, que M. Newton même n'a pas osé la nier. Nous la trouvons par-tout dans la nature. L'expérience nous fait voir que toutes les parties d'un corps qui est mu circulairement, tendent à s'écarter du centre en ligne droite, & qu'elles s'en écartent effectivement, si elles n'y trouvent aucun obstacle.

Avec cette hypothese on explique, d'une maniere très-probable, les divers mouvemens de légéreté ou de pesanteur, c'est-à-dire, ceux qui tendent à la circonférence & ceux qui tendent au centre; car il n'est pas

plus difficile d'expliquer la pesanteur, en supposant tous les corps inégalement légers, que d'expliquer la légéreté, en supposant tous les corps inégalemens pesans. Pourquoi donc aller chercher une autre espece de force à laquelle on donne le nom de force centripete, qui ne nous dévoile pas plus clairement les mysteres de la nature, qui ne sauroit exclure ni anéantir la premiere, & avec laquelle il est si mal aisé de la concilier, qu'elle ne sert qu'à multiplier les difficultés & à les rendre presqu'inexplicables, au lieu d'être vraiment utile pour les résoudre ?

4°. Je comprends bien néanmoins pourquoi on l'a imaginée. Il falloit trouver un principe de mouvement dans le vuide, & non-seulement de mouvement, mais de continuation de mouvement sans continuité de matiere. Un grand géometre, qui a voulu ramener toute la physique aux loix des mathématiques, a cru avoir trouvé ce principe dans ces deux sup-

poſitions ; l'une, que tout corps tend naturellement à ſe mouvoir en ligne droite ; l'autre, qu'il y a d'un autre côté une force centripete qui oblige les planetes à ſortir de leur route naturelle pour décrire une ligne circulaire ou preſque circulaire. Ainſi la force centripete n'a été inventée que pour être en quelque maniere l'ame du vuide, & pour y ſuppléer au mouvement de rotation, dont M. Newton a cru que la durée étoit impoſſible dans le plein. Mais que deviendra donc la force centripete, & de quel uſage pourra-t-elle être dans la nature, ſi l'on peut prouver, par M. Newton même, qu'il n'y a point de vuide, & que tout eſt plein ? C'eſt cependant ce qu'il ne paroît pas bien difficile de faire ; & ſi l'on ſuit attentivement ce qu'il a dit de la lumiere dans ſon Traité d'Optique, on y trouvera que ce grand philoſophe a donné, ſans y penſer, des armes contre lui-même.

D'un côté, il eſt certain que la lu-

miere du soleil se répand dans toutes les parties de son tourbillon, ou de l'espace dans lequel les planetes qui en sont éclairées, tournent autour de lui. Il n'y a aucun lieu dans cette région immense, quelque petit qu'on le suppose, quand même on le réduiroit à un point mathématique, qui ne soit frappé de cette lumiere, s'il n'y a point de corps opaque qui le couvre de son ombre. Par-tout où l'on pourra placer la prunelle de l'œil, elle en sera pénétrée. En quelque endroit, exposé au soleil, qu'on mette un corps réfléchissant, il renvoyera des rayons lumineux. Si l'on y substitue un corps réfringent, il rompra ces mêmes rayons & les détournera de leur route naturelle. Enfin, si l'on oppose à la lumiere un corps exactement solide, comme M. Newton suppose qu'il peut y en avoir, puisque ses premiers élémens sont des corps entiérement durs, dans lesquels il n'y a aucun mélange de vuide ; il n'y aura pas un seul point dans la surface de

ce corps qui ne renvoie un rayon de lumiere, si elle trouve tous les passages ouverts, comme elle doit les trouver toujours dans le vuide.

D'un autre côté, il n'est pas moins constant, par tout ce que dit M. Newton de la lumiere, que ses rayons sont composés de particules de matiere, puisque, selon cet auteur, ils se meuvent successivement, & que la lumiere ne se transmet pas en un instant; puisqu'ils sont différemment réflexibles, réfrangibles, pliables; puisqu'ils ont des côtés différens, comme M. Newton prétend le prouver par l'exemple des crystaux d'Islande; puisque, selon sa définition même, les rayons de lumiere ne sont que *de petits corpuscules très-durs, élancés ou poussés hors du corps lumineux, dont les plus petits produisent le violet, la plus foible des couleurs, & dont les autres produisent le bleu, le vert, le jaune, le rouge*, à proportion de leur grosseur, qui fait qu'ils sont plus difficilement détournés de leur route; puisque

enfin, ſuivant M. Newton, il peut ſe faire une transformation réciproque entre les corps groſſiers & la lumiere.

Voilà donc deux propoſitions certaines :

L'une, que les rayons de la lumiere ſont compoſés de petits corpuſcules, & par conſéquent de matiere.

L'autre, que cette matiere ou ces corpuſcules agiſſent par-tout ; & par conſéquent qu'ils ſont par-tout où il ne ſe trouve point de corps plus groſſiers qui en occupent la place & qui en interrompent le mouvement.

Or, ſi d'un côté, ce qui excite en nous la ſenſation de lumiere n'eſt autre choſe que de la matiere ; ſi d'un autre côté tout eſt plein, ou de cette matiere, toujours agiſſante lorſqu'elle eſt libre, ou de corps opaques qui en interrompent l'action ; enſorte que par-tout où il ne ſe trouve point d'obſtacle de cette nature, les parties de la lumiere frappent toujours tout ce qui ſe préſente à elles ; il eſt évident que tout eſt plein de matiere.

L'exemple que j'ai choisi d'un corps parfaitement dur, & sans aucun pore, rend cette vérité encore plus sensible.

Qu'on oppose un pareil corps à la lumiere, & qu'on le place, si l'on veut, pour se prêter un moment à l'hypothese de M. Newton, dans le vuide le *plus pur*, comme parle Lucrece, c'est-à-dire, le plus dégagé de toute matiere, il n'y aura aucun point de sa surface qui ne soit illuminé ou frappé par un rayon de lumiere; & comme, par la nature même de ce corps, il n'y a point de vuide entre les points de sa superficie, il ne peut pas y en avoir non plus entre les rayons qui les frappent, autrement il y auroit des points qui ne seroient pas illuminés. Donc les rayons sont aussi denses & aussi serrés entr'eux que les points de cette superficie, sans qu'il y ait plus de vuide entre les uns qu'entre les autres; & il est indifférent que les rayons soient perpendiculaires ou obliques, puisqu'il y aura toujours un rayon qui répon-

dra à chaque point du corps illuminé. Mais tous ces rayons ne ſont, ſuivant M. Newton, que comme des lignes de corpuſcules, & par conſéquent de matiere. Donc M. Newton lui-même doit convenir que ce vuide imaginaire, dans lequel nous plaçons un corps dur pour recevoir l'impreſſion de la lumiere, eſt un vuide parfaitement plein. Plus même il le ſuppoſera vuide, c'eſt-à-dire, exempt de toute autre matiere, plus il s'y doit trouver de particules propres à exciter le ſentiment de lumiere, parce qu'il n'y aura point de corps opaques ou groſſiers qui puiſſent en prendre la place, en arrêter ou en interrompre l'action; & c'eſt ce que nous éprouvons ſouvent, à meſure que l'air devient plus pur & moins chargé de parties terreſtes ou aqueuſes. Or, en quelque lieu de ce vuide immenſe, dont l'imagination de M. Newton eſt frappée, qu'on veuille placer ce corps exactement ſolide, on pourra toujours faire le même raiſonnement; car, en quelque

que endroit qu'on l'arrête ou qu'on le fasse passer, il y recevra toujours des rayons de lumiere, s'il n'y a point de corps interposé qui puisse les lui dérober. Il rencontrera donc par-tout les particules de matiere dont les rayons sont formés; & ce ne sera pas sa présence ou son passage qui fera venir ces particules & qui les assemblera autour de lui; il les trouvera toutes assemblées & toujours prêtes à le frapper lorsqu'il s'offrira à leurs coups, en s'opposant à la continuité de leur mouvement. En un mot, il sera éclairé par-tout. Donc il sera frappé par-tout; donc il trouvera par-tout des corpuscules en état de le frapper; donc ce vuide immense où on le promene en sera rempli; donc, comme je l'ai déja dit, le vuide même sera plein.

Les planetes sont ce corps entiérement solide, ou du moins impénétrable à la lumiere, qui circule dans un espace rempli de corpuscules lumineux, puisqu'en effet elles sont il-

luminées & qu'elles nous éclairent par réflexion. Il n'eſt donc nullement vrai qu'elles nagent dans un milieu vuide ou preſque vuide. Il ne peut y en avoir de moins rare & de plus denſe, dans le ſens de M. Newton, que celui qui eſt compoſé de corpuſcules durs & preſqu'infiniment petits, tels que ceux de la lumiere. Donc il eſt encore moins vrai que les planetes ne puiſſent conſerver leur mouvement dans un milieu denſe. D'un côté, nous ſavons, ou plutôt nous voyons, que celui dans lequel elles font leur courſe, eſt rempli de rayons de lumiere, & M. Newton nous aſſure que ces rayons ne ſont que des particules de matiere. D'un autre côté, l'expérience de tous les ſiecles nous apprend, & tout l'univers en rend témoignage, que les planetes y peuvent conſerver leur mouvement, puiſqu'elles l'y conſervent en effet depuis le commencement du monde; donc la ſuppoſition du vuide, pour faciliter & pour aſſurer la durée de leurs ré-

volutions, est non-seulement inutile, mais évidemment fausse; & M. Newton ne sauroit se rejetter sur la petitesse, sur la figure, ou sur la mobilité des particules de la lumiere, puisque, selon lui, toutes ces circonstances sont indifférentes, & qu'il y a autant de densité, de force & de résistance dans un pied cube de la matiere la plus subtile, qu'il y en a dans un pied cube de la matiere la plus grossiere.

Quand même M. Newton voudroit on pourroit chicaner encore sur ce que j'ai dit, qu'il n'y avoit point d'intervalle entre les rayons de lumiere agissans librement & sans obstacle; comme il n'y en a pas entre les points du corps illuminé, si on le suppose exactement solide, il n'y trouveroit pas mieux son compte, & son systême n'en deviendroit pas plus soutenable.

Premiérement, ce seroit une grande humiliation pour le plus célebre partisan du vuide, s'il étoit réduit à ne lui plus trouver de place que dans

les minces intervalles qu'il voudroit imaginer entre les rayons de la lumiere ; & il faut avouer qu'alors l'immenſité prétendue de l'eſpace feroit logée bien à l'étroit.

Mais en ſecond lieu, quand M. Newton ſeroit parvenu à ménager encore cette derniere retraite à ſon vuide, chaſſé par lui-même de toutes parts, il n'en ſeroit pas plus avancé pour ſoutenir ſon opinion favorite ; je veux dire que les planetes ne ſauroient conſerver leur mouvement dans un milieu capable de réſiſtance. Qu'il répande tant qu'il voudra entre les rayons de lumiere quelques parcelles d'un vuide, qu'on appellera juſtement en ce cas *vacuum diſſeminatum*, il ſera toujours forcé de convenir qu'un milieu rempli de tant de corpuſcules très-durs, & ſi ſerrés l'un contre l'autre, ne peut jamais paſſer pour un milieu infiniment rare & vuide, ou preſque vuide. Par conſéquent ce milieu doit réſiſter, ſelon lui, au mouvement des planetes ; je

veux qu'il y résiste un peu moins que s'il étoit exactement plein, mais il y sera toujours une résistance considérable, par rapport à la quantité immense de matiere qu'il renferme. Cette résistance ne pourra jamais être vaincue, sans qu'il en coûte à la planete une partie de son mouvement; & comme elle se renouvellera à chaque instant, M. Newton pourra bien faire durer un peu plus ce mouvement, & prolonger, peut-être de quelques mois, la vie de la planete, par le moyen de ces petits vuides, semés, contre toute apparence, entre les parties de la lumiere; mais il faudra toujours que, donnant continuellement & ne recevant rien, la planete épuise bientôt ses forces & tombe enfin dans un état de langueur ou de foiblesse qui la conduise infailliblement à la mort.

Tout le systême de M. Newton paroît donc renversé par ce qu'il dit lui-même sur la nature des parties de la lumiere. Il n'y a plus de milieu

vuide ou presque vuide; & comme ce n'est que pour suppléer à l'inaction ou à l'impuissance d'un tel milieu, qu'il a été obligé d'imaginer la force centripete, dont j'ai déja dit qu'il avoit fait, en quelque maniere, l'ame du vuide, s'il n'y a plus de vuide, ou si quelques restes de vuide, que M. Newton voudroit conserver contre toute raison, ne lui peuvent servir de rien pour expliquer la durée du mouvement des corps célestes, la force centripete s'évanouit avec la cause qui lui avoit donné la naissance; & il faut bien qu'il y ait une autre solution du probléme qu'il propose sur ce mouvement.

Je ne sais pourtant si je ne m'éblouis pas moi-même par le raisonnement que je viens de faire, & qui a encore pour moi toute la grace de la nouveauté. Mais, après tout, mon objet n'est pas tant de réfuter M. Newton, que d'indiquer seulement les points principaux sur lesquels je souhaiterois que l'auteur de l'Anti-

Lucrece voulût l'attaquer, pour se mettre en état de remporter une victoire complete sur un si grand ennemi ; c'est dans cette vue que j'ai rassemblé ici toutes les réflexions que j'ai eu depuis peu occasion de faire en lisant le Traité d'Optique de M. Newton, & en jettant les yeux sur les endroits de ses principes qui peuvent être à la portée de mon intelligence. C'est à l'auteur de l'Anti-Lucrece qu'il appartient d'en faire un juste discernement, de retrancher le mauvais, de perfectionner le médiocre, d'ajouter ce qui peut être beaucoup meilleur ; en un mot, de suppléer ce qui manque à la foiblesse de mes lumieres, par la supériorité des siennes. Mais j'en reviens toujours à ce que j'ai dit d'abord, M. Newton est un ennemi qu'il faut ou ménager ou vaincre entiérement.

Je le répete d'autant plus volontiers, que pour finir cette seconde partie de mes remarques, comme j'ai fini la premiere, je ne sais si l'auteur

de l'Anti-Lucrece est obligé de combattre M. Newton pour remplir le grand dessein de son poëme, qui est d'établir l'existence de Dieu & la spiritualité de notre ame.

Il paroît assez indifférent, par rapport à ces deux vérités, d'attaquer ou de soutenir la possibilité du mouvement des planetes dans le plein ou dans le vuide, de préférer l'hypothese de la force centripete, ou de donner l'avantage à celle de la force centrifuge. Les philosophes, qui se partagent sur ce sujet, conviennent tous également que c'est Dieu qui imprime & qui peut seul imprimer ces deux forces, ou l'une des deux, à la matiere. Et s'il y en avoit quelqu'un qui eût du penchant pour l'athéïsme, il ne lui en coûteroit pas plus de supposer le plein que de supposer le vuide, & de regarder la force centrifuge comme essentiellement attachée à la matiere, que d'attribuer ce caractere à la force centripete. M. Newton, en particulier, paroît fort éloigné de ces

ſentimens impies ; & quoiqu'il ſoutienne l'impoſſibilité du mouvement dans le plein, & l'hypotheſe de la force centripete, il n'en reconnoît pas moins la néceſſité d'admettre un premier moteur, une cauſe ſuprême & univerſelle qui ait créé l'univers, & qui ait donné le premier mouvement à cette grande machine, ou il le conſerve, l'augmente ou le diminue, ſuivant les loix que ſa ſageſſe à établies.

Tout ce qui eſt eſſentiel pour la cauſe de la religion eſt renfermé dans ce principe ; & l'auteur de l'Anti-Lucrece n'a point de querelle avec M. Newton ſur ce qui fait le véritable ſujet de ſon poëme, puiſque ce philoſophe ſuppoſe comme lui la néceſſité de l'opération du premier Etre.

Après cela, que le mouvement des planetes ſe puiſſe continuer dans le plein, ou qu'on ne puiſſe l'expliquer que dans le vuide ; que la premiere impulſion ſe faſſe dans le centre ou à la circonférence ; qu'elle ſoit ſimple

ou composée de deux impressions en ligne droite qui en produisent une courbe, c'est ce qui paroît, à bien des esprits, arbitraire en soi, & également possible au tout-puissant; & quand il seroit vrai que l'une de ces voies doit être regardée comme vraiment impossible, parce qu'elle renferme une répugnance & une contradiction évidente, on pourroit toujours errer sur ce sujet d'une maniere innocente, & sans aucun péril pour la religion, parce qu'on adoreroit toujours Dieu comme la seule cause de tous les mouvemens qui se passent dans l'univers, & qu'on ne se tromperoit qu'en croyant que Dieu a pû faire ce qui paroît impossible à d'autres philosophes.

L'auteur de l'Anti-Lucrece pourroit donc bien épargner la peine d'entrer dans toutes ces questions, & il n'y perdroit rien par rapport à son véritable objet; il y gagneroit peut-être même en un sens; comme je l'ai dit en parlant de la question générale du

vuide. C'eſt ſouvent une politique louable dans un auteur, & utile à la cauſe qu'il ſoutient, de ne pas s'attirer, ſans une néceſſité abſolue, des adverſaires accrédités qui, quoiqu'ils n'attaquent pas un ouvrage dans ce qui lui eſt eſſentiel, ne laiſſent pas de le décrier indirectement par la critique qu'ils font d'une partie des raiſonnemens de l'auteur, & donnent toujours lieu, à des eſprits ſuperficiels ou incrédules, de dire que ſi l'auteur a bien pu ſe tromper dans les queſtions acceſſoires, il a pu auſſi n'être pas plus heureux dans la queſtion principale.

Enfin, il n'y a peut-être rien de plus glorieux pour la religion que de faire voir à toute la terre que, quelque parti qu'on prenne pour expliquer la machine du monde, ſoit qu'on ſoutienne ou que l'on rejette le vuide, ſoit qu'on s'attache au ſyſtême de Deſcartes ou à celui de Gaſſendi, ſoit qu'on ſuive les principes de M. Newton, il faut toujours reconnoître une

premiere cauſe, un Etre tout-puiſſant qui créé la matiere, qui lui a donné la forme, qui lui imprime le mouvement, qui la conduit & qui la gouverne avec cet ordre & cette harmonie, & en même-tems avec cette ſimplicité & cette uniformité que nous admirons dans la nature.

Ainſi, cette ſeconde maniere de traiter les queſtions ſur leſquelles les philoſophes ſont partagés, & de mettre à profit, juſqu'à leurs erreur, pour prouver l'exiſtence de Dieu, auroit peut-être quelque choſe de moins brillant que le parti d'approfondir ces queſtions, & d'abaiſſer par-là l'orgueil des Anglois; mais elle pourroit avoir des avantages plus ſolides, parce qu'elle ne feroit ſervir à la défenſe de la religion que des vérités certaines, & reconnues également par les philoſophes qui ſont le plus oppoſés les uns aux autres ſur tout le reſte. On y trouveroit certainement une grande douceur par rapport à la facilité de l'ouvrage. Les raiſonnemens

philosophiques sur-tout, quand il s'agit de les porter, autant qu'il est possible, jusqu'à la démonstration, sont une matiere bien ingrate pour la poésie; & Lucrece même y a souvent échoué, au lieu que les vers peuvent être bien plus susceptibles de l'exposition des différens systêmes, de la description des merveilles de la nature, & des conséquences générales qui en résultent, pour prouver la sagesse infinie & la toute-puissance du créateur.

C'est à l'auteur de l'Anti-Lucrece qu'il est réservé de se déterminer entre ces deux partis. Pour moi, il me suffit d'avoir fait ma profession de foi, pour ainsi dire, sur le fond de la matiere, & d'en avoir dit assez pour me purger du soupçon de Newtonianisme. Ou si après cela l'auteur m'ordonnoit de choisir entre les différentes manieres de la traiter, je préférerois la premiere pour mon goût, & peut-être la seconde, pour la facilité & le succès de l'ouvrage.

LETTRE VI.

Sur la véritable notion du terme de subftance.

JE viens, Monfieur, de relire avec un nouveau plaifir la lettre que vous m'avez écrite au fujet du livre de M. Cudworth, & dans laquelle, à l'occafion de cet ouvrage, vous faites d'abord le procès à la métaphyfique, en paffant à la morale, &, de deffein prémédité, à la juftice. Faut-il que des fciences ou des vertus fi utiles, fi néceffaires, trouvent en vous un ennemi plus redoutable que les Epicures, les Thrafimaques & les Hobbes, parce que vous combattez avec plus d'efprit, & que vous favez même vous fervir de la religion pour attaquer des idées qui en font au moins le préliminaire, pour ne pas dire une des principales preuves, & du nombre de celles qui vont à l'efprit par le cœur? J'ai été tenté plus d'une fois

de répondre avec ſoin à une lettre ſi ingénieuſe : mais tantôt l'humeur m'a manqué, & tantôt le loiſir ; *me laborioſum exiſtimes*, pour parler le langage de votre ami Cicéron, *cui*, *ne in tanto quidem otio*, *otioſum eſſe liceat*. Mais il y a des occupations de goût, quelquefois même de caprice qui maîtriſent encore plus notre eſprit que les affaires les plus ſérieuſes. Par exemple, un ſavant, que vous feriez charmé de connoître, s'aviſe de m'agaçer comme vous ſur le livre de M. Cudworth : ſa queſtion eſt grande, difficile, intéreſſante pour la religion même ; je m'en laiſſe tellement ſaiſir, que je m'enfonce dans de longues lectures qui me jettent dans de plus longues diſſertations. Si je vous en parle à préſent, c'eſt uniquement pour me juſtifier des reproches que vous me faites ſur mon oiſiveté ; mais je vous les ferai peut-être voir quelque jour, quand ce ne feroit que pour vous punir, ſi vous ne pouvez revenir de vos préventions contre la juſtice naturelle.

Mais il faut revenir à votre lettre, elle me rappelle, comme bien d'autres que j'ai reçues de vous, une idée de Socrates, qui dit quelque part que la ſcience a ſes *miſologues* (paſſez-moi cette expreſſion, ou faites-en une plus françoiſe qui y réponde) comme la ſociété civile a ſes miſantropes. Les uns & les autres, c'eſt encore Socrates qui le dit, ont une origine preſque ſemblable. La jeuneſſe ſe livre d'abord avec plaiſir à la ſociété; mais plus on vit parmi les hommes, plus on les trouve remplis de faux, légers, frivoles, ignorans, vains, injuſtes, déraiſonnables, importuns, &c.

Jam ſatis eſt, ne me criſpini ſcrinia lippi,
Compilaſſe putes.

Horat. Sat. I. v. 120.

Un eſprit pénétrant & judicieux ne trouve preſque plus rien dans leur commerce, qui ne lui ſoit à charge; ſon dégoût devient quelquefois ſi grand, qu'il contracte à la fin une certaine triſteſſe d'ame qui fait qu'il

ne voit plus que du noir, comme on dit que ceux qui ont la jaunisse voient tous les objets de la couleur de leurs yeux. De-là naît cette aversion générale contre tous les hommes qui fait les misantropes. Parce qu'on a trouvé en son chemin un grand nombre d'hommes méprisables ou haïssables, on parvient à mépriser & à haïr tout le genre humain. Les *misologues*, selon Socrates, se forment à-peu-près de la même maniere. Un homme d'esprit veut tout lire & tout savoir; il y goûte pendant long-tems un plaisir infini : mais après avoir bien lu, plus il a de lumieres, plus il fait aussi de réflexions qui corrompent, pour ainsi dire, & qui empoisonnent pour lui toute la douceur de la science.

Il trouve dans les savans & dans leurs ouvrages presque autant de défauts que le misantrope en trouve dans le commun des hommes ; des idées peu claires & peu suivies, des suppositions prises pour des axiomes, de simples préjugés donnés pour des

preuves, défaut de certitude dans les principes ou de justesse dans les conséquences, peu de vues supérieures & assez étendues, rien de bien approfondi; trop de paroles dans le facile & trop peu dans le difficile. Ce ne sont pas seulement les savans qui sont imparfaits, les sciences en elles-mêmes sont très-défectueuses; on y sent par-tout la foiblesse de notre nature, & l'on diroit qu'elles ne servent qu'à nous faire trouver, presqu'à chaque pas, les bornes de l'esprit humain; on se lasse de faire si peu de progrès, & de tourner si long-tems dans une espece de cercle qui ne fait que revenir toujours sur lui-même; on s'en prend aux savans, on s'en prend à la science même; parce que l'homme connoît peu de vérités: on veut, par une espece de dépit, qu'il n'en connoisse aucune, parce qu'il y a beaucoup de choses douteuses; on devient ingénieux à douter de tout, & passant de la critique à la *misologie*, on condamne toutes les sciences en

général, comme le misantrope condamne tous les hommes.

Je n'ai pu retrouver le dialogue de Platon où Socrates donne cette idée; & j'ai grand regret d'être obligé d'y suppléer par mémoire ou par imagination. Quel plaisir pour moi si j'avois pu vous présenter votre portrait fait de la main de Socrates. Mais je m'en rapporte à lui, il vous voit tous les jours, *nam sphingem domi habes*: je suis sûr qu'il trouvera quelque trait de ressemblance dans celui que je viens de tracer d'après le sien.

N'y ajouteroit-il point aussi que souvent nous ne sommes si rigoureux pour les auteurs, que parce qu'ils nous ont trop bien instruits: nous nous sommes tellement familiarisés avec leurs idées, que nous nous les approprions; nous les regardons comme notre patrimoine, comme un bien que la nature nous a donné, & nous oublions que c'est d'eux que nous l'avons reçu. Ce qu'ils ont de bon nous touche peu; nous croyons y

reconnoître nos propres pensées, c'est notre bien que nous retrouvons dans les mains d'un autre; nous ne leur laissons que ce qu'ils ont de mauvais, & que notre amour-propre n'a garde de réclamer.

N'est-ce point à-peu-près ce que vous faites à l'égard des métaphysiciens? Ils vous déplaisent tous, & sur-tout le P. Mallebranche. Si vous voulez n'en point abuser, je vous avouerai que souvent il ne me plaît guere plus qu'à vous. Ce n'est pas certainement un auteur sans défaut; & où sont ceux qui n'en ont point? Mais il n'est pas aussi sans vertu. Vous lui retranchez d'abord tout ce qu'il dit sur les sources des faux jugemens, sur les sens, sur l'imagination, sur les inclinations, sur les passions, quoiqu'on en puisse tirer de grandes conséquences pour la morale, pour la réthorique & pour la politique même. C'est sans doute parce que vous savez tout cela; mais en est-il moins bon parce que vous le savez? Vous cou-

lez aussi légérement sur ce qu'il a dit de la méthode & de l'art de faire usage de la raison humaine dans la recherche de la vérité ; ainsi en ne lui tenant aucun compte du bon, parce que vous l'avez comme lui, & en le chargeant seul de tout le mauvais, il n'est pas surprenant que vous le placiez beaucoup au-dessous de rien. Je vous passe néanmoins tout ce que vous dites contre lui : mais pourquoi la métaphysique même sera-t-elle enveloppée dans sa disgrace ? Quand elle n'auroit servi qu'à produire les six Méditations de Descartes, ne devriez-vous pas lui adresser cette invocation de Cicéron :

O vitæ philosophia dux : ô virtutum indigatrix expultrixque vitiorum ! &c.

Je doute que tout votre ami qu'il est, s'il avoit jamais approfondi avec Descartes & le P. Mallebranche la distinction de l'ame & du corps, il eût dit comme vous, *tout cela bien éclairci, ce qui n'arrivera peut-être*

jamais, que m'en revient-il; n'est-ce donc rien de vous connoître vous-même; & l'astronomie dont vous faites l'éloge, a-t-elle jamais rien trouvé dans le ciel qui soit comparable à ce mot que les anciens en faisoient descendre :

Et è cælo descendit γνῶθι σεαύτον.

N'est-ce rien de savoir que, si votre ame est une substance essentiellement distincte de votre corps, il n'y a qu'un Etre tout-puissant, c'est-à-dire Dieu, qui ait pu en former le lien; qu'il n'y a que Dieu qui puisse le conserver; que vous n'éprouvez pas le moindre sentiment dans votre ame à l'occasion de votre corps qui ne vous dise, *il y a un Dieu qui agit continuellement sur vous*, & qu'il n'y a point de piquure d'épingle qui ne soit pour vous une démonstration de son existence....

N'est-ce rien de connoître qu'une substance simple & indivisible comme notre ame, ne renferme en elle-même

aucune cause d'altération & de destruction; qu'il n'y a donc que la volonté de Dieu qui puisse l'anéantir, & que sans avoir même recours à la révélation, il n'est nullement vraisemblable que celui qui conserve une substance vile & grossiere comme l'étendue, dont il ne détruit aucune partie, veuille anéantir un être qu'il a créé capable de le connoître & de l'aimer?

N'est-ce rien de conclure de ces connoissances, que si nulle raison ne nous porte à croire la mortalité de notre ame, si tout conspire au contraire à nous faire pressentir son immortalité, nous ne devons travailler qu'à la rendre éternellement heureuse; que ce bonheur, comme les philosophes païens mêmes l'ont reconnu, doit consister à devenir semblable à Dieu dans la proportion du fini avec l'infini, & que la pensée & la volonté étant comme les deux caracteres de ressemblance que Dieu a gravés dans le fond de notre être, la seule occu-

pation qui soit digne de nous, est d'enfoncer, pour ainsi dire, de plus en plus les traits de son image, par la contemplation de l'infini, seul objet capable de remplir notre entendement, & par le goût du souverain bien, seul capable de fixer notre volonté; vérités qui, bien méditées, renferment toute la morale, & qui ne sont moins admirées que parce qu'elles sont devenues trop communes, de même que l'ordre merveilleux de la nature, *assiduitate viluerunt*.

Comparerez-vous à de si grandes, à de si utiles connoissances, la découverte des satellites de jupiter ou de saturne, l'art de trouver les latitudes, ou même les longitudes, si l'astronomie peut jamais y parvenir?

Je puis me passer de naviguer, & si l'envie m'en prend, ou si la nécessité m'y oblige, je peux me reposer sur un bon pilote du soin de consulter les astres; mais je ne saurois me passer de vivre en homme raisonnable, & malheur à moi si je m'en passe.

Ce

Ce ſoin m'eſt ſi perſonnel, ſi intime, que je ne puis ni ne dois m'en repoſer ſur aucun autre. Comment ferois-je même le choix d'un bon pilote dans la navigation de cette vie, ſi j'ignore ce qu'il doit ſavoir & ce qu'il doit croire pour mériter ma confiance? Si je choiſis bien par haſard, je ne ſuis pas malheureux, je ne ſuis qu'inſenſé; ſi je choiſis mal, je ſuis en même tems inſenſé & malheureux: il ne m'eſt pas libre même de demeurer dans l'incertitude. Ne pas prendre de parti, c'eſt en prendre; héſiter, c'eſt choiſir; & il n'y a point de matiere où il ſoit plus vrai de dire, *qui deliberant jam deſciverunt*. Rejetterai-je donc en cet état le ſecours de la métaphyſique, & y a-t-il quelqu'autre ſcience que je puiſſe mettre en parallele avec celle qui m'apprend à fixer mon ſort en connoiſſant Dieu, en me connoiſſant moi-même, ſeuls objets qui méritent véritablement mon attention, fondemens ſolides de

tout ce qui eſt du reſſort de la raiſon & même de ce qui appartient à la religion à laquelle ces connoiſſances nous menent comme par la main, & qui les affermit, les étend & les perfectionne.

Mais la métaphyſique eſt imparfaite; mais elle ne répond pas à toutes nos queſtions, ou elle n'y répond pas auſſi clairement que nous le voudrions. Qui en doute? C'eſt un homme qui interroge, & c'eſt un homme qui répond. Eſt-il ſurprenant qu'il y ait de la foibleſſe & de l'imperfection des deux côtés? Mais renoncerai-je à ce qui eſt certain parce qu'il reſte encore bien des choſes incertaines, & me priverai-je volontairement d'une lumiere qui s'offre à moi avec évidence, parce qu'il y a des vérités obſcures juſqu'où elle ne s'étend point? c'eſt ce que feroit un homme qui, mourant de faim, refuſeroit deux livres de pain, parce qu'on ne lui en donne pas vingt, & qui diroit, comme le héron de la Fon-

taine, ce n'eſt pas la peine d'ouvrir le bec pour ſi peu de choſe.

Mais ces deux livres de pain ſont encore mal aſſurées; mais il y a du doute ſur les vérités mêmes qu'on nous donne comme le fondement de toutes les autres. *Comprend-on comment la penſée qui eſt une action, & comment l'étendue qui eſt une propriété, peuvent être chacune une ſubſtance complette & diſtincte de celle à qui elle eſt ſi étroitement unie?* Nous voici au *ſubſtratum* qui tourmente tant les Anglois, & qui n'eſt difficile à expliquer que parce qu'on veut réaliſer une abſtraction de notre eſprit, & qu'on n'a pas aſſez appris de la métaphyſique à épurer, à ſimplifier ſes idées, à fixer même la valeur de ſes doutes, à en connoître la portée, & à meſurer, ſi je l'oſe dire, l'étendue de l'ombre comme celle de la lumiere.

Si j'interroge attentivement la ſaine métaphyſique ſur le terme de *ſubſtance*, elle ne me répondra point

qu'elle s'en ferve pour m'expliquer la véritable nature des chofes, pour me donner une idée claire & diftincte de leur effence; elle me dira qu'elle l'emploie comme un terme abftrait qui naît de la réflexion que mon efprit fait fur deux fortes de chofes ou d'idées; les unes qu'il conçoit feul & fans le fecours & fans le mêlange d'aucune autre idée; les autres qu'il ne peut confidérer indépendamment d'une autre idée à laquelle il les conçoit comme jointes ou attachées, enforte que cette idée principale eft toujours comprife, au moins confufément, dans l'idée acceffoire. Tout ce qui eft donc tel qu'on le peut concevoir feul & indépendamment de toute autre idée, la métaphyfique l'appelle du nom de *fubftance*, non pour définir exactement fa nature, mais en faifant au contraire abftraction de fa nature pour n'envifager que fon indépendance d'un autre être : d'un autre côté, tout ce qui eft tel que notre efprit ne peut le concevoir feul.

& sans appercevoir en même tems une autre idée dans laquelle il subsiste & qui en soit le sujet, la métaphysique lui donne le nom de mode ou de maniere d'être; mais comme le nom de mode ne nous sert de rien pour avoir une idée claire de ce qui constitue la véritable nature des choses à quoi on l'applique, ainsi le nom de *substance* n'est point fait pour nous représenter l'essence des choses qui portent ce nom; ce sont des termes de distinction & de séparation dont les idées ne naissent point, à proprement parler, de la premiere appréhension des choses ou de leur perception simple, & qui sont l'ouvrage d'une seconde pensée ou d'une perception réfléchie; j'y sens à-peu-près la même différence que je trouve entre les opérations de mon ame & la conscience de ces opérations; j'apperçois un rapport; je découvre, par exemple, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits; je sens ensuite que j'ai

fait cette découverte; mais ma perception ne feroit ni moins claire ni moins parfaite quand je ne ferois point de retour fur moi-même, & quand je ne me rendrois pas témoignage de l'opération de mon efprit. De même je conçois l'idée de l'étendue. Voilà ma premiere & fimple perception dans laquelle je ne fuis pas encore occupé de favoir fi fon idée fe préfente feule à mon efprit, ou fi elle eft enveloppée ou comprife dans quelqu'autre idée; mais après m'être formé une notion de l'étendue, je la confidere encore plus exactement, & la comparant avec mes autres idées, je reconnois que je n'ai nullement befoin de penfer à ces idées pour avoir celle de l'étendue; que quand je les nierois toutes, elle pourroit m'être toujours préfente, & c'eft cette feconde réflexion qui me porte à juger qu'elle n'eft pas un mode, & qu'elle eft une fubftance fuivant les différentes idées que j'attache à ces deux termes. Ainfi la perception fim-

ple me préſente la nature de la choſe ; la réflexion y ajoute la diſtinction de ſubſtance ; l'une n'eſt qu'une idée, l'autre eſt une eſpece de jugement ; &, dans la vérité, c'eſt la *ſubſtance* qu'on affirme de *l'étendue*, & non pas l'étendue qu'on affirme de la ſubſtance. Comparons, pour en mieux juger, le terme *d'exiſtence* avec celui de *ſubſtance* : ſi je définiſſois l'homme un *exiſtant*, qui eſt en même tems étendu & penſant, je pourrois regarder le terme d'*exiſtant* comme un genre qui convient à tout ce qui exiſte, de même qu'on prend le terme de *ſubſtance* pour un genre qui s'applique à tout ce qui peut exiſter indépendamment d'un autre être. Dans cette ſuppoſition, auroit-on raiſon de dire que ce terme d'*exiſtant* eſt ce qui me donne la principale idée de la nature ou de l'eſſence de la choſe qui exiſte ; & ne devroit-on pas dire au contraire, que ce qui me donne la véritable notion de *l'homme* eſt l'idée de l'étendue & l'idée de la

penſée conſidérées comme unies enſemble ; qu'après en avoir connu ainſi la nature, je puis examiner ſi elle exiſte ou ſi elle n'exiſte pas ? mais que je nie ou que j'affirme ſon exiſtence, ou que j'en faſſe abſtraction ſeulement, je n'en ai pas moins une idée claire quand je ſais que la nature de l'homme eſt d'être en même tems corps & eſprit. Voilà ce que la premiere perception me préſente, & ce n'eſt que par une ſeconde penſée ou par une réflexion de mon entendement, que cette eſpece d'être me paroît compriſe dans le genre d'*exiſtant*. Appliquons ce même raiſonnement à ce qu'on appelle *ſubſtance*. A la vérité il y a cette différence entre *ſubſtance* & *exiſtence*, que nous connoiſſons l'une par l'idée de la choſe même, au lieu que c'eſt par voie de ſentiment que nous connoiſſons l'*exiſtence*. J'ajouterai encore, ſi vous voulez, que l'une eſt un attribut néceſſaire, au lieu que l'autre n'eſt qu'un attribut accidentel & dépendant d'une volonté

positive du créateur. Mais malgré ces différences, il est toujours vrai de dire que la *substance* comme l'*existence* n'est point ce que nous appercevons directement & immédiatement dans la premiere idée de la chose ; nous y reconnoissons ces deux caracteres par une seconde attention en comparant la chose, s'il est question de la *substance*, avec nos autres idées pour voir si elle y est comprise, & s'il s'agit d'*existence*, en comparant la chose avec le sentiment ou l'impression qu'elle cause en nous. La qualité de *substance* est une suite de l'idée que nous avons de la chose à laquelle nous donnons ce nom ; mais cette suite peut n'être pas apperçue par ceux mêmes à qui la chose est connue ; il y a peut-être actuellement des peuples entiers qui n'ont pas encore fait attention au caractere constitutif de ce qu'on nomme *substance*, je veux dire à la distinction ou à l'exclusion de toute autre idée. Sans aller plus loin, demandez à un pay-

ſan ſi ſon corps, dont il a ſans doute une idée, eſt une ſubſtance; il répondra qu'il ne vous entend pas, & qu'il ne ſait pas même ce que c'eſt que *ſubſtance*. Il eſt à-peu-près de cette notion comme de celle d'un nom ſubſtantif: interrogez un homme, ou même une femme, qui ait de l'eſprit, mais qui n'ait aucune teinture de la grammaire; demandez-lui ce que c'eſt qu'un roi, qu'un général d'armée, qu'un magiſtrat, elle vous en donnera une juſte idée: demandez-lui enſuite ſi ces noms ſont des noms ſubſtantifs, elle vous répondra qu'elle n'en ſait rien: expliquez-lui ce que les grammairiens entendent par ce terme, elle le comprendra bien; mais elle vous avouera en même tems qu'elle n'y avoit jamais fait attention; elle ajoutera même, ſi vous voulez le ſavoir, qu'elle ne trouve point que cette nouvelle connoiſſance ait augmenté ni perfectionné en elle l'idée qu'elle avoit de la choſe ſignifiée, avant que d'avoir

appris que le nom qui la signifie est un nom substantif. L'explication du terme de *substance* n'ajoute guere plus à l'idée qu'on avoit de la chose même, avant que de savoir que c'est une substance ; & pour revenir encore aux paysans dont l'exemple m'est aussi familier que celui des courtisans le seroit pour vous ; un laboureur vous expliquera très-bien ce que c'est qu'une charrue ; un jardinier ce que c'est qu'un croissant ou une serpette ; mais si vous leur dites que leur définition est imparfaite, & qu'il falloit commencer par dire que la charrue, que le croissant, que la serpette sont des substances ; croyez-vous de bonne foi qu'ils vous remercient de leur avoir donné une idée claire de ce qu'ils ne concevoient auparavant que d'une maniere confuse ?

Je reviens donc toujours à ma proposition. Le caractere ou la notion de substance n'est point ce qui s'offre d'abord à notre esprit dans la perception des différens êtres ; & si nous y

attachons ce caractere, c'est par la réflexion que nous faisons sur notre idée plutôt que par notre idée même; notre esprit fait sur ce point à-peu-près le même progrès qu'il fait sur les nombres. Permettez-moi encore cette comparaison pour éclaircir une matiere si abstraite & si importante. Je vois une chaise à côté d'une autre chaise; ma premiere appréhension me montre d'abord ce que c'est qu'une chaise en elle-même absolument & sans aucune relation. Je la compare ensuite avec la chaise voisine, & je dis, l'une n'est pas l'autre, ou une chaise n'est pas deux chaises: de-là se forme en moi l'idée de distinction numérique; mais cette nouvelle idée n'ajoute rien à celle que j'avois déja de la chaise considérée séparément & absolument: c'est précisément ce que je fais à l'égard de mes idées; je conçois d'abord absolument chaque idée en elle-même; je les compare ensuite l'une avec l'autre, & au lieu d'une simple dis-

tinction numérique ou individuelle, j'y remarque une distinction d'essence, parce qu'une essence n'est pas l'autre, & qu'elles s'excluent même naturellement; & comme j'imagine les noms des nombres pour être le signe de la distinction numérique, j'invente aussi le nom de *substance* pour exprimer la distinction essentielle qui est entre deux natures différentes, ou entre deux êtres indépendans l'un de l'autre. Il est bien vrai que jusqu'à ce que j'aie porté jusques-là mes réflexions, je ne comprends pas encore dans mon esprit toute l'étendue & toute la plénitude de l'idée d'un être, parce qu'il y en a une suite principale & nécessaire qui m'échappe; mais si je ne la comprends pas, pour parler en termes propres, je la conçois au moins de même qu'un homme a une idée claire d'un triangle, quoiqu'il ne sache pas encore que cette figure a la propriété d'avoir ses trois angles égaux à deux angles droits.

Je conclus donc de toutes ces réflexions que si la véritable métaphysique emploie le terme de substance, ce n'est point pour nous marquer en quoi consiste la nature ou l'essence des choses auxquelles on donne ce nom, (elles ont leur idée propre & primitive qui les fait connoître comme la pensée ou l'étendue) c'est seulement pour exprimer la réflexion que notre esprit fait sur ces idées, en considérant qu'il les conçoit l'une sans l'autre, d'où il conclut qu'elles ont une substance propre & indépendante de celle d'un autre être; & qu'est-ce que cette substance propre? ce n'est, à proprement parler, que la possibilité d'être conçue ou d'exister, sans que nous concevions un autre être, ou sans que cet autre être existe en même tems, termes par conséquent purement métaphysiques, dénominations extérieures, secondes intentions, pour parler la langue ou le jargon de l'école, ouvrage de la réflexion des hommes, qui

n'ajoute rien à l'idée de la chose même. Pourquoi donc nos peres ont-ils jugé à propos de faire d'une réflexion, qui est en quelque maniere hors de l'objet, le genre & la premiere partie de la définition des différens êtres? C'est une question que je leur ferois volontiers s'ils pouvoient y répondre autrement que par l'autorité d'Aristote ou de Porphyre; il me semble qu'ils ont fait comme un homme qui, pour me définir ce que c'est qu'une chaise, me diroit que c'est une unité de bois qui a une surface plate portée sur quatre pieds, &c.: je dirois à un tel homme, qu'ai-je à faire que vous me parliez d'unité pour me faire comprendre ce que c'est qu'une chaise: dites-moi seulement que c'est l'assemblage de plusieurs pieces de bois construit d'une telle ou d'une telle façon & servant à un tel usage: faites-moi remarquer après cela, si vous le voulez, que le tout ensemble, formé par cet assemblage, est un genre de chaise, parce que je ne peux pas le diviser en

deux chaiſes, j'approuverai cette réflexion, lorſque vous m'aurez donné d'abord une idée nette de ce que c'eſt qu'une chaiſe ; mais il n'eſt pas naturel d'en commencer la définition par ce qui n'eſt qu'une ſuite de la réflexion que je fais ſur la chaiſe déja connue. Je tiendrois le même langage aux Péripatéticiens ſur le terme de ſubſtance, qu'ils nous ont placé bien mal-à-propos à la tête de leurs définitions, & s'ils étoient plus dociles qu'ils ne le ſont, ils conviendroient avec moi qu'il faudroit finir par où ils commencent, & commencer par où ils finiſſent.

Ainſi, pour définir notre ame ou la ſubſtance ſpirituelle, il faut dire que c'eſt une penſée qui ſubſiſte par elle-même, ou que nous concevons, indépendamment de l'idée de l'étendue & de tout ce qui en dépend. L'étendue ou la matiere doit être définie à ſon tour; une étendue qui ſubſiſte par elle-même, ou que nous concevons comme abſolument indé-

pendant de l'idée de la penſée, ou de tout ce qui lui appartient.

Par-là les difficultés & les peines d'eſprit que l'on ſent dans la recherche *du ſubſtratum*, commun à la penſée & à l'étendue, diſparoiſſent & s'évanouiſſent; c'eſt comme ſi l'on faiſoit entrer l'unité dans la définition de l'eſprit & du corps de l'homme; en diſant que l'eſprit eſt un *un* qui penſe, & le corps un *un* étendu, figuré & organiſé d'une certaine maniere; & qu'après cela on ſe fatiguât vainement à chercher ce que c'eſt que cet *un* qui eſt commun à l'eſprit & au corps; les difficultés qu'on forme ſur le *ſubſtratum* de la penſée & de l'étendue ne ſont pas plus raiſonnables; c'eſt toujours une réflexion métaphyſique & un ouvrage de notre eſprit, que l'on veut réaliſer pour en faire un être obſcur, une idée vaine & vague qui devienne cependant comme le corps & le fondement des idées, que nous concevons d'ailleurs beaucoup plus clairement.

Le malheur des hommes eſt d'avoir entendu prononcer gravement à leurs maîtres le nom de ſubſtance dans un âge où ils les regardoient comme des oracles, & de l'avoir répété depuis une infinité de fois *in verba magiſtri*, ſans avoir jamais bien approfondi ce que ce nom ſignifie, & ſans faire cette réflexion, qu'il n'ajoute pas plus à l'idée claire de la choſe, que celui d'*exiſtence* ajoute à l'idée claire d'un être poſſible; de-là vient que quand on leur parle de penſée ou d'étendue, ils veulent toujours aller plus loin, & perdant preſque le connu pour l'inconnu, je voudrois pouvoir dire pour l'*inconnoiſſable*, ils croient ne pas connoître leur corps & leur ame, parce qu'on ne leur montre point cette *ſubſtance* qui a la propriété d'être étendue, & cette *ſubſtance* qui a la propriété d'être penſante; ainſi à force de chercher dans la penſée quelque choſe de plus que la penſée, & dans l'étendue quelque choſe de plus que l'étendue, ils ſe

forment, je ne ſais, quelle image obſcure & ténébreuſe qui n'eſt, pour appliquer ici une phraſe ampoullée de M. Fléchier, *qu'une ſombre, vuide & diſparoiſſante figure*, & qui cependant, comme une eſpece de ſpectre nocturne, ne manque jamais d'apparoître à leur eſprit,

Ora modis attolens pallida miris.
Virg. Æneid. Liv. I. v. 358.

toutes les fois qu'ils ſe rappellent le terme de *ſubſtance.*

Saiſiſſons ce fantôme, ſi nous le pouvons ; tâchons au moins de l'arrêter un moment devant nos yeux pour l'interroger & le forcer à nous dire ce qu'il eſt ou ce qu'il n'eſt pas ; le dernier eſt apparemment la ſeule choſe que nous pourrons en apprendre, mais nous n'y perdrons rien ; la métaphyſique, comme je l'ai déja dit, ne nous ſert pas moins bien quand elle ſonde nos ténebres que lorſqu'elle nous préſente ſa lumiere ; le contraſte de la nuit nous fait ſentir

la clarté du jour ; & pour bien comprendre ce qui eſt, il faut ſavoir ce qui n'eſt pas.

Je voudrois être Platon ou vous en ce moment, pour faire ici le dialogue de Deſcartes & du fantôme dont je viens de parler, c'eſt-à-dire, de cette chimere en partie corporelle, en partie ſpirituelle, que le terme de ſubſtance préſente à certains eſprits ; mais je ſens trop que je ne ſuis ni vous ni Platon ; & mon imagination, qui commence à ſe laſſer, ne travaille plus qu'à reſſerrer ſes idées, pour terminer enfin une ſi longue, & peut-être ſi ennuyeuſe épître.

Je ſuppoſerai donc que le fantôme nous diſe tout ce qu'il peut nous dire en effet, qu'il eſt une eſſence inconnue à notre eſprit, au moins en elle-même, & dont nous ne connoiſſons que les propriétés ; que ces propriétés ſont d'un côté la penſée, & de l'autre l'étendue, ſemblables à deux rameaux qui ſortent du merveilleux

arbre de Porphyre ; nous connoiſſons les branches, mais nous n'en voyons pas la tige ; & ſi elle pouvoit nous être dévoilée, nous concevrions clairement qu'elle eſt également capable des deux propriétés qui nous paroiſſent incompatibles dans un ſeul être, à-peu-près comme ces arbres à qui l'induſtrie du jardinier fait porter des fruits de deux eſpeces différentes. Si cette image ne nous ſatisfait pas, le fantôme qui doit ſa naiſſance à l'imagination beaucoup plus qu'à l'intelligence, nous en fournira une autre ; la matiere, nous dira-t-il, ou ſi vous voulez l'étendue, a des propriétés différentes, comme la mobilité & la figurabilité ; elle en a même de contraires, comme le mouvement & le repos. Vous pouvez penſer à la mobilité ſans penſer à la figurabilité ; vous pouvez même nier le mouvement du repos & le repos du mouvement ; ſi vous ne connoiſſiez point la matiere ou l'étendue, vous concluriez de la diſtinction & de l'oppoſi-

tion que vous trouveriez entre les idées de ces différentes propriétés ; qu'elles sont, non pas de simples accidens ou des manieres d'êtres de la même substance, mais des substances réellement distinctes l'une de l'autre ; vous ne le dites pas, parce que la tige commune, qui est la matiere, vous étant connue, vous voyez que c'est elle qui porte & qui anime les branches, il en seroit de même, si vous connoissiez mon essence ; vous verriez alors que quoique vous puissiez nier la pensée de l'étendue, & l'étendue de la pensée, c'est moi cependant qui porte l'une & l'autre, & qui suis le sujet commun de ces deux propriétés.

Je me reproche le tems que je perds à donner de la couleur & une espece de réalité à un fantôme ; mais il falloit bien lui entendre dire ce qu'il prétend être, pour pouvoir montrer ensuite ce qu'il n'est pas.

Je commencerai d'abord par le suivre dans sa derniere comparaison,

qui a quelque chofe de plus philofophique & de plus fpécieux que la premiere.

Je lui demanderai donc s'il croit que je puiffe avoir quelqu'idée de la mobilité ou de la figurabilité du mouvement ou du repos ; fi je n'avois aucune connoiffance de la matiere, je le prierois même (car il faut toujours parler honnêtement aux fantômes, on ne fait pas ce qu'ils font capables de faire, puifqu'il y en a bien qui fe transforment en puces & en coufins pour vous empêcher de dormir), je le prierois donc de me dire fi l'idée de la mobilité ou du mouvement n'eft pas la même chofe que celle de la *matiere mue*, & fi celle de la figurabilité ne m'offre pas toujours la *matiere figurée*; enforte que le principal objet de mon efprit eft la matiere même confidérée fous différens rapports ; répondez pour lui, Monfieur, car il a bien la mine de fe renfermer dans un filence myftérieux ; & comme vous lui prêterez

ſans doute votre bonne foi en même tems que vos paroles, vous conviendrez auſſi ſans doute de la vérité de ma propoſition. Mais ſi cela eſt, nous dirons tous deux au fantôme, avouez donc auſſi, du moins par votre ſilence, qu'il doit m'être abſolument impoſſible d'avoir aucune notion de la penſée ou de l'étendue; comment pourrois-je concevoir l'une ou l'autre, ſi je n'ai nulle idée, comme vous le dites vous-même, de cette prétendue ſubſtance qui leur eſt commune, & dont elles ne ſont que des modes ou des propriétés? Il faudroit même, ſi cette ſubſtance étoit quelque choſe de réel, & non pas une ſimple réflexion de mon eſprit, il faudroit, dis-je, qu'elle fût le principal objet de ma perception, lorſque la penſée ou l'étendue ſe préſentent à mon intelligence; & comme l'idée *de la matiere mue* eſt toujours renfermée dans celle du *mouvement*, ou plutôt, comme l'idée du mouvement n'eſt autre choſe que celle de la matiere

tiere mue ; ainsi toutes les fois qu'on me nomme *la pensée* ou l'*étendue*, je devrois aussi avoir pour objet principal de ma perception cette substance, qui est également pensante & étendue, elle devroit m'être aussi connue & aussi présente que l'idée *de la matiere* ou de *l'étendue* l'est à mon esprit, lorsque je pense au mouvement ; puisque dans cette supposition, la pensée ne seroit autre chose que cette substance même modifiée d'une certaine maniere, comme l'étendue ne seroit aussi que la même substance modifiée d'une maniere différente. Cependant c'est en vain que je fatigue mon esprit à chercher au moins quelque trace, quelque vestige obscur de cette prétendue substance ; & plus je fais d'efforts pour tendre les ressorts de mon attention, moins je puis concevoir qu'une substance, par laquelle seule je dois comprendre ses modes ou ses propriétés, soit cependant une substance absolument incompréhensible ; avancerois-je donc, pour plaire

à notre fantôme, cette nouvelle & étonnante proposition, que je puis concevoir un mode, sans avoir aucune idée, aucune notion de la substance dont il est le mode? Mais pour parler ainsi, il faudroit renoncer à la raison & fermer les yeux pour toujours à l'évidence; vous le ferez encore moins que moi, Monsieur, parce que vous y perdriez beaucoup plus.

Nous dirons donc tous deux au fantôme qu'il cesse de nous fatiguer par des comparaisons qui se rétorquent avec tant de justesse contre lui, & qu'il nous laisse dans l'ancienne possession où nous sommes de regarder la pensée comme une substance, parce que si nous voulions le suivre dans son obscure subtilité, nous parviendrions enfin, non pas à connoître ce que nous ignorons, mais à ignorer ou à méconnoître ce que nous connoissons.

Que sera-t-il donc cet importun fantôme, s'il n'est pas & s'il ne peut

être, par rapport à la penſée & à l'étendue, ce que la matiere eſt à l'égard de la figure & du mouvement? C'eſt une queſtion à laquelle vraiſemblablement ni lui ni ſes partiſans ne répondront pas. Mais telle eſt la nature de toutes les choſes abſurdes ou impoſſibles, que, quoiqu'on ne puiſſe expliquer ce qu'elles ſont (autrement elles ne ſeroient plus ni abſurdes ni impoſſibles), on peut au moins faire voir qu'elles ne ſauroient être; & l'on ne gagne guere moins à réfuter évidemment une fauſſeté qu'à démontrer évidemment une vérité. Donnons donc encore une fois la queſtion à notre fantôme; & pour le convaincre qu'il n'eſt rien du tout, obligeons-le à nous dire tout ce qu'il peut être.

Diſons-lui donc, à l'exemple de Deſcartes & de Gaſſendi, qui, dans leur diſpute ſe donnoient la liberté d'apoſtropher réciproquement l'ame & le corps, ô vous, fantôme ſombre & ténébreux, qui ne travaillez qu'à

obſcurcir toutes nos idées, & qui devez la naiſſance, non à aucune perception de l'entendement, mais au caprice d'une volonté aveugle qui cherche à douter de tout, nous vous conjurons, encore une fois, de nous expliquer ce que vous êtes; ou ſi vous refuſez toujours de nous le dire, ſouffrez que nous faſſions le dénombrement de tout ce que vous pourriez être, pour voir enfin ſi vous êtes ou ſi vous n'êtes pas.

Vous prétendez être cette eſſence commune au corps & à l'eſprit, cette tige merveilleuſe d'où il ſort deux branches ſi différentes; mais quelque inconcevable qu'elle ſoit, il faut cependant que vous preniez le parti de dire, ou qu'elle eſt penſante ſeulement, ou qu'elle eſt ſeulement étendue, ou qu'elle eſt en même-tems étendue & penſante, ou enfin, qu'elle n'eſt ni l'une ni l'autre, c'eſt-à-dire, ni étendue, ni penſante; le nombre des termes qu'il s'agit d'affirmer ou de nier n'admet aucune autre combi-

naifon ; & il n'y a point de ténebres qui puiffent obfcurcir cette vérité.

Etes-vous donc feulement une effence penfante ? Mais fi cela eft, vous ne ferez donc pas étendue ; vous n'êtes que ce que je connois par le terme d'efprit ou de penfée ; & vous ne fervez qu'à faire naître la difficulté, fans fervir à la réfoudre.

Etes-vous feulement une effence étendue ? Vous n'êtes plus efprit, vous voilà devenu corps ; & je ferai au corps la même réponfe que je viens de faire à l'efprit.

Me direz-vous donc que vous êtes une effence en même-tems étendue & penfante ? Mais :

1°. Ou il faut que je renonce à toutes mes idées, & que je ceffe abfolument de raifonner, ou je fuis obligé de dire qu'il eft évident que ces deux propriétés fe rejettent & s'excluent mutuellement ; rien de ce qui eft étendu, en tant qu'étendu, ne fauroit penfer ; rien de ce qui penfe, en tant qu'il penfe, ne fauroit

être étendu. Ces deux propriétés sont comme deux ennemis absolument incompatibles. La matiere, me dites-vous, en a de semblables; le repos & le mouvement, qui se chassent l'un l'autre, & qui se détruisent réciproquement, j'en conviens; mais avouez aussi qu'elle ne les a pas en même-tems; mais vous qui voulez être en même-tems une essence pensante & une essence étendue, qui ne forment néanmoins qu'un seul être, vous prétendez donc allier en même-tems les deux contraires; ainsi la pensée exclut en vous l'étendue; l'étendue exclut la pensée; & toujours détruisant, & toujours détruit, vous n'êtes, à proprement parler, qu'un rien aussi inexplicable qu'incompréhensible.

2°. Ou ce n'est qu'une partie de votre essence qui est étendue, & une autre partie qui est pensante, à-peu-près comme ce clou qu'on montre en Italie, & dont la moitié est or & l'autre moitié fer, ou bien c'est votre essence entiere qui est, pour ainsi dire,

toute pénétrée d'étendue & de pensée, toute or & toute fer, ou toute fer & toute or; enforte qu'il n'y a rien en vous qui ne soit étendu & qui ne pense.

Si c'est la premiere idée qui vous plaît, vous n'êtes plus une seule substance, vous en êtes deux; je puis nier toute votre partie ou toute votre moitié pensante, de toute votre partie ou votre moitié étendue, je puis affirmer que l'une n'est pas l'autre; & je n'ai point d'autre marque à laquelle je puisse reconnoître une distinction de substance, ou bien il faut, encore une fois, que je renonce à penser: si cela est, vos deux moitiés peuvent être unies, mais elles ne formeront jamais un seul être; vous redevenez, sans y penser, un corps & une ame; vous retombez par conséquent dans la difficulté que vous voulez résoudre.

Si vous aimiez mieux dire que vous êtes en même tems toute pensée & toute étendue, vous avez donc le privilege de subtiliser toute étendue &

d'épaissir toute pensée. C'est quelque chose de bien plus merveilleux que la *panspermie* d'Anaxagore ; au moins dans cet assemblage de toutes choses que chaque être renfermoit ; selon ce philosophe, les êtres différens conservoient chacun leur nature différente. La terre n'étoit pas l'air, l'eau n'étoit pas le feu, l'amer n'étoit pas le doux, l'acide n'étoit pas l'alkali ; mais ici toute pensée sera étendue ; toute étendue sera pensante ; il n'y aura point de perception qui ne soit matiere ; & il n'y aura pas un grain de sable, pas un atome de matiere, qui ne soit pensée, non comme les monades de M. Leibnitz, ou peut-être comme celles de Pythagore, par l'assistance d'une intelligence ; mais parce que telle est la nature de l'essence dont il s'agit, qu'elle est toute entiere corps & esprit. Si des conséquences d'une telle absurdité n'effraient point notre fantôme ou ses défenseurs, demandons-leur au moins ce qu'ils gagnent dans cette supposi-

tion, & si elle ne les rejette pas toujours dans le même inconvénient qu'ils veulent éviter. De quelque maniere qu'ils tâchent d'expliquer leur hypothese, ils n'en seront pas plus heureux à trouver cette substance commune au corps & à l'esprit; ce *substratum*, qui doit être comme le tronc de l'arbre d'où la pensée sort d'un côté & l'étendue de l'autre, je veux que toutes les deux soient mêlées & confondues dans le tronc; mais qu'ils me disent donc d'abord ce que c'est qui pense; est-ce l'étendue même? Si cela est, il seroit bien plus court de dire nettement que c'est la matiere qui pense en nous; il n'y auroit qu'à franchir hardiment ce grand pas: on ne seroit pas entendu, on y trouveroit au-dedans de soi-même une répugnance invincible, mais on diroit au moins quelque chose de fixe & de déterminé; c'est peut-être bien là le sentiment intérieur de ceux qui nous renvoyent à ce qu'ils appellent le *substratum*; mais ce n'est pas

au moins celui qu'ils montrent au dehors, quand ils veulent que, quoique la penſée ſoit totalement différente de l'étendue, elles ſe réuniſſent néanmoins l'une & l'autre dans la même ſubſtance. Mais ſi dans cette ſubſtance même ce n'eſt pas l'étendue qui penſe, je demande donc ce que c'eſt. Qu'entendent-ils, quand ils diſent *ce qui penſe?* Le pronom *ce* leur offre-t-il une idée plus claire, quand ils le mettent dans la même ſubſtance avec *ce* qui eſt étendu, qu'il ne nous en donne quand nous en faiſons une ſubſtance diſtincte & ſéparée? Je leur ferai la même queſtion ſur l'étendue: diront-ils que c'eſt la penſée même qui eſt étendue; mais à qui le feront-ils comprendre? Ou ſi ce n'eſt pas la penſée, qu'eſt-ce donc que *ce* qui eſt étendu? La difficulté eſt égale des deux côtés, s'ils me répondent dans l'un & l'autre cas que c'eſt la ſubſtance, le *ſubſtratum* même qui eſt *ce* qui eſt penſant & *ce* qui eſt étendu; je leur dirai que ce terme de

substance ou de *substratum* ne devient pas plus clair, & ne donne pas une idée plus lumineuse, parce qu'on veut que ce qu'il signifie ait deux propriétés, telles que l'étendue & la pensée, au lieu qu'on ne s'en sert ordinairement que pour exprimer ce qui a une seule de ces propriétés, en disant qu'il y a une substance spirituelle & une substance corporelle ; au contraire, quand on veut qu'il signifie une substance qui soit en même-tems corps & esprit, il acquiert un nouveau degré d'absurdité. Il est peut-être difficile de bien comprendre en général ce que c'est qu'une substance; mais il l'est encore plus de concevoir que la même substance réunisse en même-tems l'étendue & la pensée : ainsi quand on suppose qu'elles ont un sujet commun qui est l'une & l'autre conjointement, la difficulté croît au lieu de diminuer ; d'un côté, on ne m'explique point ce que c'est qu'une *substance*, & de l'autre, on veut que je conçoive que cette subst-

tance, dont on ne me donne aucune idée, est néanmoins susceptible, ou plutôt qu'elle est toujours actuellement affectée de deux propriétés qui se combattent l'une l'autre & qui s'excluent mutuellement. Je n'entends donc rien à ce qu'on veut dire, si l'on prétend qu'il y a une substance commune à la matiere & à l'intelligence qui est toute entiere *pensée* & toute entiere *étendue*. Voyons si je comprendrai mieux la derniere hypothese que l'on peut faire sur ce sujet, & qui consiste à supposer, comme je l'ai déja dit, que cette substance dont on prétend que la pensée & l'étendue sont deux propriétés différentes, n'est ni étendue ni pensante. Mais pour rejetter tout d'un coup une supposition si absurde, je n'ai qu'à considérer :

1°. Que comme ni moi ni tous les hommes du monde ne connoissons que deux sortes d'êtres, dont les uns sont étendus & les autres pensans, nous ne pouvons jamais raisonner

sur un troisieme genre d'être qui ne seroit ni l'un ni l'autre & dont nous n'avons pas la moindre idée.

2°. Qu'on n'éviteroit nullement par-là la difficulté du terme de *substance*, qu'il faudroit toujours définir dans cette hypothese comme dans toutes les autres.

3°. Qu'on augmenteroit encore, par une hypothese si bisarre, cette même difficulté, bien loin de la diminuer, & qu'on l'augmenteroit beaucoup plus, sans comparaison, que dans le cas précédent, parce que l'esprit humain ne comprend jamais comment un être qui par son essence même n'est ni pensant ni étendu, peut néanmoins être toujours pensant & toujours étendu : la matiere, à la vérité, peut être en mouvement, comme elle peut être en repos. Mais (outre qu'elle ne sauroit recevoir dans le même tems ces deux modifications contraires) quand elle est en mouvement, c'est une matiere *mue*, & quand elle est en repos ; c'est une matiere

quiefcente, (permettez-moi cette expreffion prefque néceffaire en cet endroit) & ce feroit une énigme inexplicable qu'une matiere qui feroit en mouvement fans être mue, ou en repos fans être *quiefcente;* c'eft néanmoins ce qui arrivera dans le *fubftratum* que l'on cherche, ou pour parler plus correctement, on y trouvera une contradiction auffi incompréhenfible, fi l'on veut que, fans être ni penfant ni étendu, il ait cependant pour propriétés la penfée & l'étendue; car comme il y a toujours des corps étendus & des efprits penfans, il faudra que ce prétendu *fubftratum*, véritable être de raifon, qu'on pourroit appeller plus juftement, *la razon de la fin razon*, pour parler comme le fameux *Feliciano de Silva*, l'admiration de *Dom Quixote*, il faudra, dis-je, que cet inconcevable *fubftratum* penfe toujours & foit toujours étendu, fans être jamais ni penfant ni étendu. C'eft ainfi que notre fantôme, fi nous voulons le fuivre, nous con-

duira d'abyme en abyme, femblable à ces feux nocturnes dont la fauffe lueur mene jufqu'au précipice le voyageur crédule qui la prend pour une véritable lumiere.

Avouez, Monfieur, qu'il y a plus d'un quart-heure que vous croyez que j'extravague; je le croirois volontiers moi-même, fi je ne m'imaginois qu'il eft quelquefois utile d'être fou avec les foux, pour faire mieux fentir leur folie. Tâchons à préfent de redevenir fages, & voyons fi l'on peut tirer quelque fruit d'une extravagance ou du moins d'une fubtilité fi abftraite & fi laborieufe : la curiofité de l'efprit humain le porte à vouloir tout connoître; mais comme il eft beaucoup plus fenfible que raifonnable; fon imagination, qui le domine, voudroit pouvoir fentir & prefque toucher tout ce qu'il conçoit; de-là vient qu'il trouve beaucoup plus de réalité dans fes fentimens que dans fes idées; & fi elles font entiérement fpirituelles, il cherche toujours quelque chofe

au-delà, comme un fond de tableau qui arrête ses yeux & qui soulage son attention; il a même une sorte de défiance contre toutes les idées qui sont absolument détachées des sens. C'est une nourriture si légere, si déliée, si exaltée, pour parler en termes de chymie, qu'elle n'a rien qui frappe son goût; elle lui échappe dans le tems qu'il veut la saisir, & il croit ne rien concevoir parce qu'il ne sent rien, à-peu-près comme ce Suisse qui demandoit ce qu'étoit devenue la crême fouettée qu'il venoit d'avaler.

Un homme, dans cette disposition, entend dire que son ame est une substance qui pense, que son corps est une substance étendue, sa conscience ou son sentiment intérieur lui apprend ce que c'est que *penser*, ses doigts & ses yeux lui disent ce que c'est que l'*étendue*. Un philosophe Cartésien lui fait remarquer, qu'aucune propriété de la pensée ne convient à l'étendue, que réciproquement aucune propriété de l'étendue

ne convient à la pensée, qu'il peut concevoir l'une sans l'autre, qu'il peut même nier l'étendue de la pensée & la pensée de l'étendue; d'où il doit tirer cette conséquence, que ce sont deux substances entiérement distinctes & séparées; la curiosité du disciple, excitée par les discours du maître, n'en demeure pas là; il croit ne savoir encore rien, parce qu'il ignore ce que signifie ce terme commun qu'on emploie également dans la définition de l'ame & du corps; il voudroit pouvoir connoître ce que c'est que *substance* comme il sent sa pensée & comme il voit l'étendue. Il fait pour cela des efforts inutiles, & déja porté par lui-même à croire qu'il est plus court & plus facile de douter que de décider, il est affermi dans cette pensée par de nouveaux académiciens qui ne travaillent qu'à multiplier les doutes, à obscurcir notre entendement, & à nous faire perdre la raison à force de raisonner. Un Locke, un Bayle, une légion d'esprits

prétendus forts, parce qu'ils ont donné la force à leur foiblesse, s'emparent de lui, & abusant d'un mot de votre Socrate même, lui disent, épargnez-vous un travail & une discussion inutile; la seule chose que l'homme puisse savoir, est qu'il ne sait rien. On lui dit qu'il doit s'appliquer au moins à se connoître lui-même; mais comment pourroit-il y parvenir? il sent bien qu'il a quelque chose au-dedans de lui qui lui est ce qu'on appelle *pensée*; il voit bien qu'il y a de la distance entre les différentes parties de son corps, & il comprend que c'est-là ce qu'on appelle *étendue*: mais qu'est-ce que ce qui pense? qu'est-ce que ce qui est étendu? La pensée est une action; mais toute action suppose un être agissant; quel est donc l'être qui agit en cette maniere? L'étendue est une qualité ou une propriété; mais toute propriété suppose un être, un sujet en qui elle réside: quel est donc cet être qui a la propriété d'être étendu? Vous le demanderez tou-

jours, disent-ils à leurs prosélytes, mais on ne vous l'expliquera jamais. Ce sujet, cette substance, *substratum* de la pensée & de l'étendue vous sera toujours, non-seulement invisible mais inintelligible, & tant que vous ne le connoîtrez point, comment pourrez-vous affirmer qu'il y a une distinction réelle entre votre ame & votre corps, & que ce qui pense n'est pas dans le fond la même chose que ce qui est étendu? Les Cartésiens mêmes les confondent déja l'un & l'autre, puisqu'ils leur donnent pour genre le même nom de *substance*. Pourquoi donc cette substance qui se trouve dans le corps comme dans l'esprit, ne seroit-elle pas un être unique qui auroit deux propriétés; l'une de penser, l'autre d'être étendue? si cela n'est pas clair, le contraire l'est-il davantage; & entre deux propositions également obscures, le parti du doute n'est-il pas le seul qui convienne à un homme raisonnable? *Quæ singula improvidam mortalitatem involvunt, so-*

lum ut inter ista certum sit, nihil esse certi, c'est une conséquence qu'ils tirent avec le vieux Pline, & ils feroient bien d'y ajouter comme lui: *Nec miserius quidquam homine aut superbius.* Hist. nat. Hard. t. I. p. 146.

Je pourrois citer ici un auteur plus grave, & dire avec la sagesse même: *Hæc cogitaverunt & erraverunt: excæcavit enim illos malitia eorum*, Sag. cap. 2, v. 21. Mais pour ne point prendre le style de prédicateur, qu'y a-t-il à faire pour dissiper ce doute de malice ou de foiblesse? Il faut développer d'abord la notion attachée à ce terme de substance & la réduire à sa juste valeur, faire voir pour cela que, semblable à celui d'existence, il n'est point inventé pour nous donner une idée de la nature des choses, de ce qui forme leur essence, de ce qui les caractérise & qui les distingue des êtres dont la nature est différente; que la métaphysique ne l'emploie que pour exprimer une réflexion de notre esprit, qui après avoir conçu l'idée na-

turelle d'un être, remarque que cette idée n'eſt compriſe dans aucune autre idée, qu'elle n'y eſt point inhérente, qu'elle peut ſubſiſter ſans aucune autre idée, & qu'on peut les nier réciproquement l'une de l'autre ; il faut montrer, en un mot, que comme la notion de l'exiſtence actuelle n'ajoute rien à la véritable idée de la choſe qui exiſte, auſſi la notion de l'exiſtence poſſible & indépendante de celle d'un autre être, (qui eſt ce que ſignifie exactement le terme de ſubſtance) n'ajoute rien à la véritable idée de la choſe dans laquelle on reconnoît ce caractere ; qu'ainſi quand on dit que l'ame eſt une ſubſtance qui penſe, que le corps eſt une ſubſtance étendue, on ne dit pas autre choſe que ſi l'on s'expliquoit de cette maniere : l'ame eſt une penſée qui ſubſiſte indépendamment de l'étendue, le corps eſt une étendue qui ſubſiſte indépendamment de la penſée, & que tout ce qu'on veut trouver au-delà de ces idées ſimples, n'eſt que ténebres, il-

lusion, chimere, qui ne peut être que le tourment de notre esprit, tourment inutile & sans fin, *vanitas & afflictio spiritus.*

Après avoir fait ce grand pas, il faut encore s'affermir dans ses idées par l'argument que les géometres appellent *la réduction à l'absurde ou à l'impossible*, & pour cela s'égarer pendant quelque tems avec ceux qui s'égarent, marcher avec eux dans leurs routes obscures, & les suivre dans toutes les suppositions chimériques qu'on peut faire lorsqu'on court après le *substratum*, c'est-à-dire une chimere, comme je l'ai nommée plusieurs fois : l'on ne peut pas, (comme je l'ai dit aussi, mais toute récapitulation est une répétition) on ne peut pas donner une idée claire de ce qui n'est point, ce qui ne sauroit être ; mais en examinant tout ce qu'il pourroit être s'il étoit possible, on acheve de se convaincre qu'il est impossible. Or, en examinant tout ce que pourroit être le *substratum*, supposé qu'il pût

avoir quelque réalité, on trouve d'un côté qu'il eſt évident que cette eſpece d'être fantaſtique ne pourroit être que l'une de ces quatre choſes, ou un être penſant ſeulement, ou un être étendu ſeulement, ou un être en même tems penſant & étendu, ou un être qui ne ſeroit ni penſant ni étendu : on trouve d'un autre côté, que ces quatre ſuppoſitions ſont abſolument abſurdes & impoſſibles, qu'on n'y voit qu'un tiſſu de contradictions, extravagances inexplicables, incompréhenſibles, qui retombent toujours dans la même difficulté ſur la notion du terme de ſubſtance, & qui en ajoutent de nouvelles infiniment plus grandes & plus inſurmontables. Après quoi il ne reſte plus qu'à conclure, que ce doute & l'obſcurité qu'on trouve dans cette matiere, ne viennent que de ce qu'on ne définit pas exactement le terme de *ſubſtance*, qu'on veut y chercher ce qui n'y eſt point & qui n'y peut pas être ; enſorte qu'on perd la vérité en voulant aller au-delà de la véri-

té même, & qu'on parvient à méconnoître le possible & le réel, parce qu'on entreprend de connoître l'impossible & le chimérique; au lieu qu'en attachant une juste idée au terme de substance, & en la renfermant dans ses véritables bornes, on connoît d'un côté la pensée & l'étendue; on voit de l'autre ce que le caractere de substance ajoute à cette idée par la réflexion de notre esprit, & l'on se procure la satisfaction de sentir qu'après avoir trouvé sur ce sujet tout ce qui est à la portée de notre intelligence, on n'a au moins rien à chercher de plus à cet égard.

C'est à quoi j'ai essayé de parvenir dans cette lettre, Monsieur, & telle est la route que j'y ai suivie. Il y a plus de trente ans que ma tête est pleine de ces pensées, bonnes ou mauvaises, il ne lui manquoit que l'occasion d'en accoucher, c'est vous qui avez fait ici, comme Socrate, l'office d'*obstetrix animorum*; j'aurois peur que vous ne prissiez le parti de renoncer au

au métier, si tous les enfantemens étoient aussi longs & aussi laborieux que celui-ci : il n'en résulte néanmoins qu'une idée fort simple à quoi l'on peut réduire toute cette longue lettre. Les philosophes ont agi dans cette matiere comme de bons & rigides grammairiens. *Pensant* & *étendu* leur ont paru deux adjectifs, il a fallu leur trouver un substantif ; & plutôt que de les en laisser manquer, ils leur ont donné un nom vague, un terme vuide de sens ; quand on en veut faire un substantif, il n'y a qu'à renverser la phrase, dire que l'adjectif est le substantif, & que le substantif n'est que l'adjectif, tout sera remis dans l'ordre ; & pourvu que nous sachions demeurer fermes dans nos idées, nous pourrons avoir l'esprit en repos.

Me voilà quitte envers vous sur la métaphysique, & j'ai payé, ce me semble, plus que je ne devois ; je vais songer à m'acquitter sur la justice, & je souhaite beaucoup plus d'y réussir que je ne le desire sur la métaphysique.

LETTRE VII.

Explication de la maniere dont les théologiens ont ſoutenu que le dogme de la création ne peut pas être démontré par la raiſon. De la ſource du plaiſir que les ornemens du langage nous font éprouver.

IL y a long-tems, Monſieur, que j'héſite à vous envoyer le volume plutôt que la lettre qui eſt jointe à celle-ci. J'aurois bien voulu pouvoir l'abréger, mais la patience m'a manqué encore plus que le tems, pour la rendre plus courte ; & puiſque vous inſiſtez toujours à demander des preuves de fait, ſans vous contenter de ce que j'ai dit ſur la queſtion de droit, je vous l'envoie telle qu'elle eſt, cette énorme épître ; bien éloigné de croire, comme vous voulez m'en flatter par votre derniere lettre, que je puiſſe *effacer les philoſophes & les ſavans*,

& encore plus d'avoir l'*ambition démesurée de vouloir être le premier des hommes en toutes choses*. Vous me prodiguez des éloges dans le tems que je ne vous demande que de l'indulgence. Je me contente de former des doutes, tout au plus des opinions probables, que je laisse mûrir, non par le tems, comme disent les Casuistes, mais par la solidité de votre jugement. Par exemple, j'ai de la peine à convenir de ce que vous dites dans votre derniere lettre, que les théologiens ont cru qu'on ne pouvoit démontrer par la raison le dogme de la création. Je sais bien que S. Thomas le dit formellement; mais je soupçonne que son raisonnement ne tombe que sur ce dogme pris en son entier, tel que Dieu nous le revele dans les livres saints, c'est-à-dire, avec cette circonstance que la création a commencé, parce qu'en effet ce point, qui dépend uniquement de la volonté positive de Dieu, ne peut nous être connu que lorsqu'il veut bien nous

l'apprendre lui-même par la révélation; & ce qui me porte à conjecturer que c'est peut-être en ce sens que S. Thomas a dit, qu'on ne pouvoit démontrer par la raison le dogme de la création; c'est le grand soin qu'il prend, dans cette question comme dans toute autre, de sauver l'honneur d'Aristote en distinguant deux opinions différentes qui ont partagé les anciens philosophes sur le point de la création; les uns ayant cru le monde non-seulement éternel, mais indépendant; & les autres, du nombre desquels il semble mettre Aristote, ayant admis l'éternité du monde, mais non pas son indépendance; & si je puis hasarder ici un mot nouveau, son improduction: voilà encore un doute que je vous laisse à discuter, Monsieur, & que je me contente d'avoir fait naître.

J'espere qu'à la fin vous vous lasserez de consulter un homme qui ne sait que douter, & dont les doutes sont comme des songes pénibles dont on

ne voit point la fin. Mais puisque vous me demandez encore mon sentiment sur une matiere qui m'auroit pu être autrefois plus familiere que les nombres ou les idées de Pythagore, je vous dirai d'abord que je m'y trouve beaucoup moins embarrassé que sur la question de la création ; je m'y engage même sans aucune crainte de me tromper ; je n'ai qu'à choisir entre vous & vous-même, & de quelque côté que mon choix se détermine, je suis sûr de bien choisir, parce que je penserai toujours ou comme vous avez pensé autrefois, ou comme vous pensez à présent ; & par conséquent, je ne saurois mal penser. Peut-être même ne serai-je pas obligé de faire un choix, ni de prendre parti entre vos premieres & vos dernieres pensées : il me semble en effet qu'il n'y a qu'à les réunir pour expliquer pleinement & entiérement la cause du plaisir, que la métaphore, les pensées brillantes, & les autres ornemens du langage font à notre ame ; le même

objet peut faire ſur nous en même tems pluſieurs impreſſions agréables ; je conſidere un beau tableau, je me ſens frappé de la correction & de la facilité du deſſein ; j'admire le choix du ſujet & de ſes circonſtances, la beauté de l'ordonnance & de la compoſition, la variété & le contraſte des figures, la vérité & la naïveté du coloris, les effets de l'ombre & de la lumiere, la force & les graces de l'expreſſion ; toutes ces impreſſions différentes ſe réuniſſent en une ſeule, parce qu'il n'en réſulte que l'idée d'une perfection totale, qui eſt la fidélité d'une imitation ſi parfaite, que l'art s'y cache lui-même, & qu'on la prend pour la nature ; telle eſt la premiere impreſſion générale qui ſe fait ſentir en nous à la vue d'une belle peinture. Mais outre cette premiere eſpece de plaiſir qu'elle nous fait, & qui n'eſt preſque qu'un plaiſir de l'eſprit qui s'occupe agréablement à comparer des rapports, & qui jouit, pour ainſi dire, de la clarté d'une image ſi reſ-

ſemblante à la vérité ; il y a encore d'autres impreſſions acceſſoires qui vont juſqu'au cœur, qui le remuent, qui l'agitent, & qui excitent en lui les mêmes paſſions ou les mêmes ſentimens dont il voit une vive peinture ; & comme notre ame goûte avec plaiſir cette eſpece d'agitation légere qui, ſans la troubler véritablement, lui donne une émotion agréable, par l'attrait qu'elle a pour les choſes ſenſibles ; c'eſt un ſecond genre de ſatisfaction qu'elle éprouve à la vue d'un beau tableau, & qui la chatouille, ſi l'on peut parler ainſi, encore plus que le premier ; l'un eſt un plaiſir de lumiere, & l'autre un plaiſir de ſentiment. Ils ſe font ſentir en même tems dans notre ame, & ils ſe tiennent la main, en quelque maniere, comme pour s'aider mutuellement. La juſteſſe du rapport réveille le ſentiment, & le ſentiment réveillé nous applique & nous attache encore plus à pénétrer toute la juſteſſe & toute la délicateſſe du rapport.

Cette image, ou cette comparaison me plaît d'autant plus, Monsieur, qu'il me semble qu'elle peut vous concilier aisément avec votre ami, ou plutôt avec vous-même; tous les ornemens du langage sont comme les beautés de la peinture; la clarté est sans doute le principal objet de tout homme qui parle, & le premier plaisir de tout homme qui écoute, comme la fidélité ou la vérité de l'imitation est le fondement de la gloire du peintre & de la satisfaction du spectateur; mais outre le plaisir d'être éclairé ou de comparer les rapports de la copie & de l'original, l'homme veut être touché, sentir son ame en mouvement, & joindre le sentiment à la lumiere. C'est ce que les images sensibles, c'est ce que l'art d'émouvoir les passions font dans l'éloquence comme dans la peinture; parce que concevoir & aimer la vérité, ce sont les deux grands plaisirs de l'homme, ou plutôt c'est l'homme tout entier. Pour comprendre combien ces deux

plaisirs sont différens, & combien celui de sentiment ajoute à celui de lumiere, il n'y a qu'à s'interroger soi-même, & comparer l'état où l'on se trouve à la récitation d'une belle tragédie ou d'un discours très-éloquent, avec la situation où nous met une démonstration de géométrie ou la plus belle exposition d'une vérité de la même nature. La clarté peut être égale des deux côtés, mais le plaisir ne le sera pas, au moins pour le commun des hommes, pour qui des figures de la rhétorique ont été inventées; il y a donc quelque chose de plus que le plaisir de la clarté qui les charme & qui les transporte; qu'on leur dise la même chose en termes très-clairs, mais très-simples; qu'un poëte ou un orateur leur présente dans un style figuré & plein d'images, ils demeureront froids & indifférens; ce n'est pas qu'ils entendent moins bien la pensée, ou que leur attention ait besoin d'être excitée pour la bien comprendre; il ne s'agira souvent que

d'une pensée fort commune & à la portée de tous les esprits ; ils seront également éclairés, mais ils ne seront pas également touchés ; il y a sans doute un plaisir attaché à l'évidence & à la clarté des idées & des raisonnemens ; c'est ce qu'il me semble que S. Augustin appelle *gaudium de veritate ;* l'ame sent par-là la perfection de sa nature ; elle jouit des forces de son intelligence, elle rentre au moins en partie dans la possession de son état naturel, qui auroit été de connoître pleinement la vérité. Mais ce plaisir n'est qu'une joie pure & tranquille, une volupté trop délicate, si je l'ose dire, & trop spirituelle pour être goûtée parfaitement ; je parle toujours du commun des hommes : elle n'affecte que la partie la plus élevée, & pour parler le langage des mystiques, que la cîme de l'ame ; il nous faut ordinairement quelque chose de plus grossier & de plus sensible ; l'esprit est satisfait, mais l'imagination ne l'est pas ; c'est elle qui produit les ima-

ges & les figures, & c'eſt pour elle qu'elles ſont produites; elles ne devroient ſervir qu'à rendre l'eſprit plus attentif, & par-là plus ſuſceptible de la clarté des idées; mais il s'attache à leur écorce ſouvent plus qu'à leur ſubſtance même; & il en eſt à-peu-près de la nourriture ſpirituelle comme de la nourriture corporelle. L'aſſaiſonnement ne devroit ſervir qu'à réveiller un appétit languiſſant; mais les hommes en ſont ſouvent plus piqués que de la viande qui les nourrit, & il n'y a point de gourmand qui ne diſtingue parfaitement le plaiſir d'appaiſer ſa faim par une nourriture ſolide, & celui de ſatisfaire ſon goût par un mets délicieux. Vous l'êtes ſi peu, Monſieur, que vous n'avez peut-être jamais penſé à faire cette diſtinction; vous portez la même pureté de goût dans les opérations de l'eſprit; & c'eſt ce qui vous fait pencher à croire que tous les aſſaiſonnemens du langage ſe terminent à augmenter le plaiſir de l'évidence, parce qu'en ef-

fet ils ne devroient fervir qu'à cet ufage; mais vous avez plus befoin que moi de l'avis que vous me donnez d'être en garde contre mon efprit, & de ne pas juger des autres par moi; au refte, ces deux plaifirs que je diftingue dans les beautés du langage font bien différens, mais ils ne font pas contraires; ils fe prêtent un fecours mutuel, comme je l'ai dit en parlant du tableau: plus les chofes font exprimées clairement, plus elles nous infpirent les fentimens qui leur font propres, & plus elles nous infpirent ces fentimens, plus nous nous fentons portés à les trouver clairs, & mieux difpofés en effet à les voir plus clairement; mais nous fentons toujours en même tems ces deux plaifirs, je veux dire celui de la clarté & celui des fentimens acceffoires qui l'accompagnent. Ne féparez donc point, Monfieur, ce que la nature a fi fagement uni pour ménager notre foibleffe, ou plutôt ne vous divifez pas vous-même, & réuniffez vos premie-

tes pensées avec les dernieres ; vous êtes bien heureux de n'avoir qu'à vous recueillir tout entier pour posséder la plénitude de la raison.

Ne trouvez-vous pas, Monsieur, qu'il m'a fallu un grand effort d'esprit pour répondre à votre consultation. J'ai fait précisément comme les enfans à qui l'on demande, lequel ils aiment le mieux de leur pere ou de leur mere, & qui répondent qu'ils les aimemt bien tous deux ; c'est en effet à quoi se réduit toute ma réponse. Vous voulez me faire décider entre deux sentimens, & je les prends tous deux ; il y a cependant une espece de finesse, s'il n'y a pas beaucoup d'esprit dans cet expédient ; je vous aurai toujours pour moi contre vous-même, si vous ne goûtez pas la conciliation que je vous propose ; mais c'est trop vous fatiguer en matiere d'éloquence, après avoir abusé de votre patience autant que je l'ai fait sur la philosophie, je vous prie seulement que je n'ennuie que vous seul qui m'y avez

engagé, & que mes lettres ne ſoient que pour vous. Je n'ai nullement la démangeaiſon de devenir auteur, ni d'acquérir une réputation d'érudition dont je me ſens fort indigne, j'ai fait ſeulement en tout ceci comme Horace :

Ubi quid datur oti
Illudo chartis.

Serm. L. I. ſ. 4. v. 138.

Ce ſont des fruits de ma ſolitude & de mon oiſiveté, qui ne ſont que pour votre uſage, parce que vous les avez demandés, & que ſans cela même, je me garderez bien de vous envoyer. Mais je prends ici une précaution dont je n'avois nul beſoin avec vous ; je connois votre diſcrétion autant que j'honore votre ſavoir ; & elle a même encore plus de part que tout le reſte à l'eſtime avec laquelle je ſuis, Monſieur, parfaitement à vous.

FIN du Tome premier.



TABLE

DES LETTRES

Contenues dans ce premier Volume.

FIN de la Table du premier volume.

APPROBATION.

J'Ai lu l'ouvrage intitulé : *Lettres philoſophiques & littéraires, &c. par M. le chancelier d'Agueſſeau*, & je ne ſaurois qu'en approuver l'impreſſion.

Yverdon, le 25 Août 1785.

E. BERTRAND, Cenſeur.



